

شرح

# الحقائق الشفوية

للإمام سعد الدين سعود بن عمر الفنازاني رحمه الله تعالى

٧١٢ - ٧٩٣ هـ

مع الحاشية

## نظير الفلوقد على شرح الحقائق

للشيخ العلامة محمد حسن الشنقيطي رحمه الله

ت ١٣٠٥ هـ

طبعة جديدة ملونة



جمعية البُشْرَى الخيرية  
للخدمات الإنسانية والتعليمية

عزیز القارئ الکریم، السلام علیکم ورحمة اللہ وبرکاتہ!  
 عن ابي سعيد ؓ قال: قال النبي ﷺ من لم يشكر الناس لم يشكر الله. (جامع الترمذي)  
 فنشكرک علی اقتنائک کتابنا هذا، الذي بذلنا جهدًا كثيرًا بتوفيق الله ﷻ، كي نخرجه علی الصورة الفائقة، فدائمًا نحاول جهدنا في  
 إخراج کتبنا بنهج دقيق متقن، مع مراجعة دقيقة للکتاب مرة بعد أخرى.  
 ومع هذا، فالإنسان محدق بالضعف والعجز مهما بلغ من الدقة، كما قال الله تعالى: ﴿وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾ (النساء: ۲۸)  
 فأخي العزيز، إن ظهر لك خطأ مطبعي أثناء قراءتك للکتاب أو كانت عندک اقتراحات أو ملاحظات، فدونها وأرسلها لنا، وبهذا  
 تكون قد شارکتنا بمجهود مشكور يتضافر مع جهدنا في السير نحو الأفضل.  
 جزاکم الله تعالى خيرًا

**Postal Address:** 9/2, sector 17, Korangi Industrial Area, Opp: Muhammadia Masjid,  
 Bilal Colony, Karachi.

اسم الکتاب : شرح العقائد النسفية

التأليف : للإمام سعد الدين سعد بن عمر الفاضل في الدين

رقم التسجيل : RO-245-2020 (دائرة الأوقاف، السند، پاکستان)

سنة الطباعة : ۱۴۴۲ هـ / ۲۰۲۱ م

عليك بملاحظة قائمة الأسعار

**البُشْرَى**

جمعية البشري الخيرية

للخدمات الإنسانية والتعليمية (السنة)

**AL-BUSHRA**

Welfare And Educational Trust (Regd.)

9/2, sector 17, Korangi Industrial Area,  
 Opp: Muhammadia Masjid, Bilal Colony, Karachi.

☎ 021-35121955-6,

☎ 0321-2196170

☎ 0334-2212230, 0302-2534504, 0314-2676577, 0346-2190910

@info@maktaba-tul-bushra.com.pk

● www.maktaba-tul-bushra.com.pk www.albushra.org.pk

يطلب من القارئ کراشي، پاکستان. ومن جميع المكتبات المشهورة أيضًا



## مقدمة الناشر

الحمد لله الذي رفع راية التوحيد، وأيد أصول الدين بحججه القاهرة وبراهينه القاطعة، وخفض الكفر وخذله بدحض شُبُههِ الواهية، والصلاة والسلام الأكملان الأتمان على سيدنا محمد بُعث بملة حنيفة سمحاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد، فإن علم أصول الدين وعلم الكلام من أشرف العلوم مرتبةً وأعلاها منزلةً، والفقه فيه أفضل من الفقه في فروع الأحكام، ولذا سموه الفقه الأكبر، وهو معرفة النفس ما يصح لها ويجب عليها من العقائد الدينية بأدلتها التفصيلية، وأن يقتدر الإنسان على تزييف شبهات أهل الباطل بالبراهين والدلائل. وتحصيل هذا العلم بهذا التفصيل من أوجب الواجبات وأهم المهمات على علماء هذه الأمة؛ إذ هو الأصل وما عداه فرع. ومنزلة العلم تقدّر بحاجة الناس إليه، وبما يحصل لصاحبه من الانتفاع به في الدنيا والآخرة، وحاجة العباد إلى علم العقائد فوق كل حاجة، وضرورتهم إليه فوق كل ضرورة؛ لأنه لا حياة للقلوب ولا نعيم ولا طمأنينة إلا بأن تعرف ربها ومعبودها بأسمائه وصفاته وأفعاله، وما يجب له وما ينزه عنه، فيكون سعيها فيما يقر بها إليه، وكلما كانت معرفة العبد بربه صحيحة تامة، كان أكثر تعظيمًا واتباعًا لشرع الله وأحكامه، وأكثر تقديرًا وإيثارًا للدار الآخرة.

ولقد ألف العلماء الأجلاء في علم العقائد الدينية المتعلقة بالصانع وصفاته وأفعاله، وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمبدأ والمعاد، مؤلفات شتى، تباينت في طريقة تناولها لهذا الجانب الهام في حياة المسلمين، فمنهم من ألف حسب نهج المتقدمين من غير استمداد من الأدلة العقلية والفلسفة اليونانية، ومنهم من أثبت عقائد الأمة مستمدًا من العلوم العقلية؛ كي لا يلبس الفلاسفة عقيدتنا الصافية على المسلم الغر، وكلها نافع ومفيد، والحمد لله.

ومن هذه الكتب «شرح العقائد النسفية» للعلامة المتفنن المدقق سعد الدين التفتازاني أعلى الله درجاته وأسكنه في فسيح جناته، وهو من أهم كتب العقائد في سلسلة كتب الدرس النظامي السائد في بلادنا، وكان محط أنظار الفضلاء، فكم من شارح ومحش، ومفصّل ومختصر، وناقد له ومدافع عنه.

ومن أشهر هذه الشروح والحواشي في الأوساط العلمية حاشية العلامة محمد حسن السنبهلي رحمته الله

المطبوعة في بلادنا طبعة حجرية قديمة، وقد نفذت، وهي من أنفع الحواشي لحل الكتاب وشرح غوامضه مع فرائد النقول المنتخبة من شروح كتب المحدثين وغيرها من كتب القوم، فوق العزم على طباعتها في حلة قشبية وصورة رائعة تروق القراء إن شاء الله تعالى، وما توفيقنا إلا بالله، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

وقد قام بأعباء هذه المهمة لجنة من شباب العلماء والباحثين، تحت إشراف: الشيخ فضل ربي حفظه الله، خريج الجامعة الفاروقية كراتشي، والمشرف لقسم التصحيح في إدارة البشرى حالياً.

وبذلوا في إخراج هذا السفر الجليل قصارى جهدهم، وأسأؤهم كما يلي:

١- الأستاذ أكبر زمان، خريج جامعة دار العلوم كراتشي والمتخصص في الفقه بجامعة دار العلوم ياسين القرآن.

٢- الأستاذ عبد الله بن مسعود، خريج جامعة الإمام أبي حنيفة (مكة مسجد) كراتشي.

٣- الأستاذ فراز شفيق، خريج جامعة العلوم الإسلامية علامة بنوري تاؤن كراتشي.

٤- الأستاذ عبد الواحد، خريج جامعة دار العلوم كراتشي.

٥- الأستاذ عبد الوحيد الكشميري، خريج جامعة الرشيد كراتشي.

٦- الأستاذ أبو أسامة عمران، خريج الجامعة الفاروقية كراتشي.

وقد قام بتنضيد هذا الكتاب وتنسيقه بهذه الصورة الرائعة الأستاذ يوسف قاسم حفظه الله (خريج جامعة الرشيد كراتشي).

وقد شاركنا في ذلك كله بالرأي والإفادة:

١- فضيلة الشيخ يوسف يامين حفظه الله تعالى، المشرف العام لـ «البشرى» والأستاذ بالمدرسة العثمانية كراتشي.

٢- فضيلة الشيخ بلال أحمد كلام حفظه الله تعالى، الأستاذ بمدرسة ابن عباس رحمتهما.

٣- فضيلة الشيخ عمر فاروق حفظه الله تعالى، الأستاذ للحديث النبوي بمدرسة ابن عباس رحمتهما.

٤- فضيلة الشيخ محمد سلمان حسن حفظه الله تعالى، الأستاذ للحديث النبوي بمدرسة ابن عباس رحمتهما.



**منهج عملنا في الكتاب:**

وقد بذلنا كل ما يمكن بذله - وربما أكثر - وأسهرنا قلوبنا في إخراج هذا السفر الجليل بهذه الصورة الرائعة، وقد سمت آمالنا إلى أن تنال هذه الطبعة شهادة القبول في ساحة القراء الكرام، ونسأل الله تعالى أن يجعل علمنا وعملنا خالصاً لوجهه الكريم، وأن يتقبل منا ومنكم صالح الأعمال ويجعلها لنا ذخراً.

وقد خطونا الخطوات التالية في سبيل إخراج الكتاب على هذه الصورة:

- اعتمدنا في «شرح العقائد النسفية» وكذا في حاشيته المسمى بـ «نظم الفرائد على شرح العقائد النسفية» على النسخة التي طبعتها المكتبة نولكشور.
- واستفدنا في التصحيح والتأكد من بعض المطبوعات والخواشي الأخرى مثل: مطبوعة ايج ايم سعيد بكراتشي، ومطبوعة المطبع أنوار محمدي بلكنه الهند، ونسخة رمضان أفندي وغيرها.
- راعينا قواعد الإملاء وعلامات الترقيم وتقسيم النصوص إلى فقرات مناسبة؛ ليسهل فهمها.
- وانتقينا من نص الكتاب فقرات في بداية كل بحث، وجعلناها عناوين؛ ليسهل فهم العبارة، ويخفّ على القارئ الانتقال من بحث إلى بحث آخر.
- وضعنا عناوين المباحث في رؤوس الصفحات.
- والتزمنا أن نذكر رقم الآية واسم سورتها.
- شكّلنا ما يلتبس أو يشكل على إخواننا الطلبة.
- أشرنا إلى التعليقات التي في حاشية الكتاب بالعلامات الرقمية في المتن.
- اخترنا اللون الأحمر في المتن لـ «العقائد النسفية»؛ تمييزاً بين كلام المصنف والشارح.
- التزمنا بذكر ما بين السطور في محله، إلا إذا اضطررنا فوضعناها في التعليق بين المعقوفين؛ تمييزاً بينها وبين الحاشية.
- قمنا بتفكير العبارات إلى فقرات مرتبة، تساعد القراء على الفهم، وقمنا بتقسيم مباحثها؛ لتكون أسرع فهماً وأسهل منالاً.

وختامًا نشكر كل من أعاننا في هذا العمل، ونسأل الله الكريم أن يرزقنا الإخلاص في جهودنا  
ويتقبلها، ويجعلها لنا في الآخرة ذخراً يوم لا ينفع مال ولا بنون، إنه سميع مجيب، وصلى الله على سيدنا  
محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، والحمد لله رب العالمين.

## إدارة البشري

کراتشي، پاکستان



## ترجمة الماتن رحمه الله

هو عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن لقمان، مفتي الثقلين، أبو حفص النسفي، بفتح النون، نسبة إلى «نَسَف» بفتح النون والسين المهملة، من بلاد ما وراء النهر، كان إماماً فاضلاً أصولياً متكلماً محدثاً مفسراً فقيهاً حافظاً نحوياً، أحد الأئمة المشاهير بالحفظ الوافر والقبول التام.

**أخذ الفقه** عن صدر الإسلام أبي اليُسْر محمد البزدوي، عن أبي يعقوب يوسف السيارى، عن أبي إسحاق الحاكم النوقدي، عن أبي جعفر الهندواني، عن أبي بكر الأعمش. وأبي بكر الإسكاف، وأبي القاسم الصفار. والأعمش عن أبي بكر الإسكاف، عن محمد بن سلمة، عن أبي سليمان الجوزجاني، عن محمد بن الحسن الشيباني. والصفار عن نصير بن يحيى، عن محمد بن سماعة، عن أبي يوسف.

**وله تصانيف جلية** في الفقه والتفسير، وأجلّها «التيسير في التفسير»، وله المنظومة، وهو أول كتاب نظم في الفقه، و«كتاب اليواقيت». وعن السمعاني أنه قال: فقيه عارف بالمذهب والأدب، صنّف التصانيف في الفقه والحديث، ونظم «الجامع الصغير». وقيل: إنه صنّف قريباً من مائة مصنّف. وله شيوخ كثيرة، جمع أسماءهم في كتاب سماه «تعداد الشيوخ لعمر».

**وتفقّه عليه** ابنه أبو الليث أحمد بن عمر المعروف بـ المجد النسفي، وقرأ عليه بعض تصانيفه صاحب «الهداية»، وأبو بكر أحمد البلخي المعروف بـ الظهير. ومن تصانيفه أيضاً «طُلبَةُ الطُلبَةِ» في شرح ألفاظ كتب أصحابنا. وقيل: إنه تأليف عبد الكريم تلميذ صدر الإسلام.

**مات النسفي** سنة سبع وثلاثين وخمس مائة بـ سمرقند، وولادته بـ نَسَف سنة إحدى وستين وأربع مائة. كذا قال اللكنوي.

وقال علي القاري في «طبقاته»: من تصانيفه «الإشعار بالمختار من الأشعار» في عشرين مجلداً، و«تاريخ بخارا». وقيل: إنه كان معلّم الإنس والجن، ولذلك قيل له: مفتي الثقلين. وقال السمعاني في «أنسابه»: طالعت مجموعاته في الحديث، ورأيت فيها من الغلط وتغيير الأسماء وإسقاط بعضها شيئاً كثيراً. وكان مرزوقاً في الجمع والتصنيف. وذكره ابن النجار فأطال، وقال: كان فقيهاً فاضلاً محدثاً مفسراً أديباً متقناً، قد صنّف كتباً في التفسير والحديث والشروط إلخ.

## التراجم

قلت: صدور الغلط والتغيير منه مما لا يعاب به شنيع عيب؛ فهو بشر، فلكل جواد كِبْوة، ولكل سيف نَبْوة. ألا ترى شعبة بن الحجاج وهو أمير المؤمنين في الحديث، ولعلك سمعته وما له من شدته ومزيد احتياظه في الحديث، وقد روي عنه الخطأ كثيرا في المتون والأسماء، كـ«مالك بن عرفة» مقام «خالد بن علقمة» في عدة أحاديث.

ثم هذا كله هو الظاهر من قول الشارح، وتسميته إياه بـ عمر، لكن قال الزرقاني في «شرح المواهب» في بحث خصائص الأمة المحمدية: «العقائد النسفية» الذي شرحه سعد التفتازاني لأبي الفضل محمد بن محمد بن محمد المعروف بـ البرهان الحنفي النسفي، له «مختصر تفسير الرازي»، و«مقدمة في الخلاف»، وتصانيف كثيرة في علم الكلام وغيره، توفي سنة ٦٨٧هـ، وهو متأخر عن النسفي صاحب التفسير والفتاوى وغيرهما، توفي سنة ٥٣٧هـ. وغير صاحب «الكنز» و«المدارك» في التفسير، واسمه عبد الله بن أحمد. وغير أبي المعين النسفي ميمون بن محمد، كلهم حنفيون من «نسف» بفتح النون والسين المهملة وبالفاء، مدينة بما وراء النهر.



## ترجمة الشارح

هو مسعود بن عمر بن عبد الله، الشيخ سعد الدين التفتازاني، الإمام العلامة، عالم بالنحو والتصريف، والمعاني والبيان، والأصول والمنطق، وغيرها، شافعي المذهب، قاله ابن حجر. وُلِدَ سنة ثنتي عشرة وسبع مائة، وأخذ عن القطب والعضد، وتقدّم في الفنون، واشتهر ذكره وطار صيته، وانتفع الناس بتصانيفه، وله شرح «العضد»، وشرح «التلخيص» المسمى بـ«المطول»، و«مختصر المعاني»، وشرح القسم الثالث من «المفتاح»، و«التلويح» على «التنقيح» في أصول الفقه، وشرح «العقائد» و«المقاصد» في الكلام وشرحه، و«سعدية شرح الشمسية» في المنطق، و«الإرشاد» في النحو، و«شرح مراح الأرواح» في التصريف، وحاشية «الكشاف». وكان في لسانه لكنة، وانتهت إليه معرفة العلوم بالمشرق. مات بسمرقند سنة إحدى وتسعين وسبع مائة، كذا ذكره السيوطي في «طبقات الأدباء والنحاة» (ص: ٢٩١).

وذكر في «التاج» أنه أخذ العلم عن العضد وأمثاله من أكابر أهل العلم، وكانت طبقة فائقة في العلوم، فاشتهر ذكره، ورحل إليه الطلبة من بلاد قاصية، وأخذ في تصنيف الكتب وهو ابن ست عشر سنة، ومن أبياته:

طويت بإحراز العلوم ونيلها رداء شبابي، والجنون فنون  
وحين تعاطيت الفنون ونيلها تبين أن الفنون جنون

وكان متفردًا في العلوم في عصره، وسار السائرون بمصنّفاته إلى سائر البلدان النائية والأمصار القاصية في حياته، وتنافس إليه الناس في التحصيل، واتصل إلى السلطان الشهير بـ«تيمور لنگ»، وكان عنده بمكانة، وفي مجلسه جرت المناظرة بينه وبين السيد الشريف الجرجاني في أن الانتقام سبب الغضب أم الحكم بينهما، فرجح قول السيد الشريف، فاغتم العلامة لأجله غمًا شديدًا حتى قيل: إنه كان سبب موته، ومات رحمه الله تعالى سنة ٧٩٢هـ، كذا ذكره في «التاج». وذكر السيوطي في «طبقات الأدباء والنحاة» سنة وفاته ٧٩١هـ، وذكر في «الأعلام» ٧٩٣هـ، والله أعلم.

ترجمة المحشي رحمته الله

هو الشيخ الفاضل الكبير محمد حسن بن ظهور حسن بن شمس علي الإسرائيلي السنبهلي، كان من كبار العلماء.

ولد ونشأ ببلدة سنبهل، وقرأ المختصرات على أساتذة عصره ومصره، ثم سار إلى رامبور وقرأ الكتب الدراسية على مولانا سديد الدين الدهلوي وعلى غيره من العلماء، ثم ولي التدريس في بعض المدارس العربية.

لقيته بلكنؤ، فوجدته ذكياً فطناً، حاد الذهن، سريع الملاحظة، ذا حافظة عجيبة وفكرة غريبة، تفرد في قوة التحرير وغزارة الإملاء، وجزالة التعبير، وكلامه عفو الساعة وفيض القرحة، ومسارة القلم ومسابقة اليد، وكان شديد التعصب على من لا يقلد الأئمة.

طالعت من مصنفاته «شرح مختصر على إيساغوجي»، صنفه في يوم واحد، وشرح بسيط على «ميزان المنطق»، سماه بـ«المنطق الجديد» وهو مشتمل على نتائج تحقيقات كثيرة، و«القول الوسيط في الجعل المؤلف والبسيط»، و«سوانح الزمن على شرح السلم» للمولوي حسن، و«نظم الفرائد على شرح العقائد»، وشرح بالقول على «أصول الشاشي»، وتعليقات مبسطة على «هداية الفقه»، و«تنسيق النظام لمسند الإمام»، حاشية بسيطة على «مسند الإمام أبي حنيفة» برواية الحصكفي مع مقدمتها المبسطة، كلها طبعت وشاعت في الهند.

وأما ما لم تطبع فمنها: «صرح الحماية على شرح الوقاية» مع المقدمة، وهي أحسن مؤلفاته، رأيته عند المرحوم عبد العلي المدراسي، وله غير ذلك من المصنفات عدها في مقدمة «صرح الحماية» مائة كتاب، وكتاب ما بين المجلد والمفصل والصغير والكبير.

توفي يوم الأربعاء لثلاث عشرة خلون من صفر سنة خمس وثلاث مائة وألف. (نزهة الخواطر)



## مقدمة

سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، وسلام على عباده الذين اصطفى، وأزكى صلاة على كل رسول له يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا، لا سيما على أفضلهم الذي ما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى، علّمه شديد القوى، ذو مرة فاستوى، وهو بالأفُق الأعلى، ثم دنا فتدلى، فكان قاب قوسين أو أدنى، فأوحى إلى عبده ما أوحى، وعلى آله وأهل بيته الذين يريد الله لِيُذْهِبَ عَنْهُمْ الرَجَسَ وَيُطَهِّرَهُمْ تَطْهِيرًا، وعلى أصحابه الذين هم الصديقون والشهداء عند ربهم، لهم أجرهم ونورهم، وأولئك لهم الدرجات العلى، جنات عدن تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها، وذلك جزاء مَنْ تَزَكَّى.

ويعد، يقول العبد المبلو بالمِحْنِ، الممنو بالشَجَنِ، المملوء بالحِزَنِ، المدعو بمحمد حسن بن محمد ظهور حسن بن محمد شمس علي بن محمد انتظام علي بن محمد واسع بن شيخ محمد بن الشيخ محمد عمر - نائب وزير السلطان أورنگ زيب عالمگیر المتشرع من الملوك التيمورية - عفا الله عنهم وغفر لهم، الإسرائيلي نسباً، الكنعاني مَحْتَدًا، السنبهلي مسكناً، الحنفي مذهباً، القادري باعتقاده مشرباً، من أحفاد الحَبْرِ عبد الله بن سلام عاشر عشرة الذي نزل في حقه قوله تعالى:

«وَشَهِدَ سَاهِدٌ مِنْ حَيْثُ نَزَلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى مِثْلِهِ فَقَامَ وَأَسْتَكْبَرْتُمْ»، وقوله تعالى: ﴿قُلْ كَفَى بِاللَّهِ

(الأحقاف: ١٠)

شَهِيدٌ نَبِيٌّ وَنَسُكٌ مِنْ عِنْدِهِ فَكَلِمَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنُ الْفَجْرِ: هذه مقدمة حواشينا على «شرح العقائد

(الرعد: ٤٣)

النسفية»، رتبناها على مبدأ وثلاثة عقود:

**المبدأ:** فيما يناط به الأخذ في علم الكلام، قد جرت العادة بذكر موضوع العلم وتعريفه وغاية تحصيله ووضعه في مفاتيح كتبه.

فموضوعه: ذات الباري - عز اسمه - وصفاته الحقيقية وأصول الصفات الإضافية والفعلية.

وحده: أنه علم بأصول اعتقادية باحثة عن المبدأ وأوصافه مما لا بد منها في تحصيل الإسلام على قانون الملة الشرعية.

وغايته: كمال النفس في النشأة الأولى والأخرى، وطهارتها عن خبائث الغوايات القلبية، ونجاتها عن العذاب الدائم، ووقاية الأعمال القلبية والعلاجية عن الإحباط، وبالجملية: السعادة القصوى في الدارين.

ثم هذا العلم أصل أصول الإسلام؛ فإنه ما لم يتكامل الاعتقاد الديني الضروري في الملة لم يصح حسنات الأعمال، فقد ورد في حق الكفرة: **«حَسَبَ أَعْمَالُهُمْ»**، وقد ورد الآثار بحبوط أعمال أيام الجاهلية، وتمالأت الأخبار في حق أهل البدعة بعدم قبول عدلهم <sup>(المائدة: ٥٣)</sup> وصرفهم، وأمثال ذلك، وأخرجوها في المسانيد والسنن والصحاح وغيرها من طرق.

وكان القدماء يذكرون الرؤوس الثمانية في مطالع الرسائل، نذكرها على الإجمال:

**الأول:** الغرض، أي بيان غايته التي حملت الواضع على إبدائه، وساقه إليه تصوُّرها؛ لتوجد به، وقد عرفته. وأما السبب الحامل لهم على تدوينه وإذاعته في الخارج فهو تقويم الدين، ووقايته عن غوائل الشياطين، وإحكام عُمَد الإسلام بتصحيح العقائد وتنقيتها عن أخلاط الأحلام وأهواء اللثام، وإعلاء كلمة الله، وإفشاء ما عليه الصدور الأول والسلف؛ ليثبت عليه أقدام الخلف، فأشبعوا جياح الدين بقوتها، ووضعوا دعائمهم أن ترزق قدم بعد ثبوتها.

**والثاني:** المنافع المرتبة عليه لوحظت حاملة على الوضع أو ترتبت من غير حمل، بل ولا قصد وتوجه إليها بالذات، وهي كثيرة غير محصاة:



منها: الوقوف على الطرق الموصلة إلى التميز بين الحق والباطل والخطأ والصواب في سائر الأبواب من غير هذا العلم أيضا.

ومنها: المبدئية للفقهاء وأصوله، كإثبات كون القرآن كتاب الله، وسنة رسوله حجة، ومسائل الإكفار لأقسام أهل الهوى وغيرهم، مما يتوقف عليه صحة الرواية والشهادة وغيرها.

ومنها: تشحيذ الخواطر بالأدلة البرهانية.

ومنها: تطمين القلوب بعد الإيثار بالقواطع الإيقانية، إلى غير ذلك.

**والثالث:** وجه التسمية، فهو عنوان العلم، فيحوز به المتعلم إجمال ما يفصل في العلم، وهذا قد بسطه الشارح بآتم وجه في مبدأ كتابه.

**والرابع:** تشخيص مخترع العلم، ثم مصنف الكتاب، وترجمتها وتقدير منزلتها في العلو؛ ليسكن به فؤاد الطالب، فالثاني سُورده في التراجم، وأما الأول فالظاهر أن زارع بذره هو إمامنا الأعظم، نعمان بن ثابت، أبو حنيفة الكوفي؛ فإنه أول مَنْ دَوَّنَ الفقه، كما قاله ابن كمال باشا، وتدوين الكلام لم يسبق تدوين الفقه، والمنسوب إليه هو «الفقه الأكبر» وإن جمعه الحكم بن عبد الله أبو مطيع البلخي، وشرحه القاري علي الهروي ثم المكّي علي وثوق أنه كلام الإمام، فهو إمام الكلام عند الأعلام. وتراجم الإمام حافلة مستوفاة في كتب الحنفية وكتب السّير والرجال، وترجمه ابن عبد البر والذهبي وابن حجر وغيرهم في تصانيفهم. وقد صنّفت في مناقبه كتب كثيرة، ألفها أصحاب المذاهب الأربعة، وترجمناه في مقدمة حواشي «مسنده»، ومقدمة «صرح الحماية على شرح الوقاية». ولا حاجة إلى كشف حاله؛ فإنه أظهر من الشمس على رابعة النهار، وأشهر من أن يخفى على الصغار والكبار، إلا من أعمى الله قلبه وجعله الرجيم كلية.

**والخامس:** بيان أن الكتاب من أي نوع من أنواع العلم؟ وعِلْمه من أي جنس من أجناسه؟

فالكتاب من علم الكلام، والكلام من أصول العلوم الدينية المستعان على مقاصدها من السمع والعقل.

**والسادس:** بيان مرتبة تعلم العلم ودرس الكتاب، فتعلم نفس العلم بمقاصده مقدم على تعلم كل علم، إلا أن خصوص عوارضه، كتدوينه في العربية وخلطه بمباحث علوم آخر عقلية أو سمعية، أخره عن بعض علوم آلية هي كمبادئ العلوم السمعية، كفنون الأدب، وعن بعض العلوم العقلية، كفن الاشتقاق والصرف والنحو ومختصرات الميزان والحكمة، نعم أمثال بعض كتبه كـ«شرح المواقف» تدعو إلى سبق كسب مُعْظَم الطبعيات والإلهيات والعلوم التعليمية وغيرها. وأما هذا الشرح فلا ميسر في فهمه إليها كبير حاجة، ولا يضطر فيه إليها ضرورة ملجئة.

**والسابع:** التبويب، وهذا المثَن غير مرتب على أبواب ولا فصول؛ لغاية قَصْرها، لكن القدر المجمل في ترتيبه على نَمَط الفهرس أنه متصد:

- ١- أولاً لوجود العالم،
- ٢- ثم لطرق العلم،
- ٣- ثم لحدوث العالم، والإشارة إلى دليله بتوزيعه، وإلى كون الجزء ونفي الهيولى،
- ٤- ثم بحدوثه لوجود الصانع وتوحيده وصفاته السبع،
- ٥- ثم لتنزيهه،
- ٦- ثم لإحاطة علمه وقدرته وقَدَم صفاته، ولنفي كونها عينه مع لزومها له، وتفصيل ما هي أزلية منها،
- ٧- ثم لشأن كلامه تعالى،
- ٨- ثم لعموم خلقه وبيان إحداثه ولكون التكوين غير المُكَوَّن،
- ٩- ثم لإثبات رؤيته سبحانه، وطريقها،



- ١٠- ثم لبيان خلق الله أفعال عباده،
- ١١- ثم لمسألة الاختيار، ولتحقيق قدرتهم، ونفي التوليد وتخليقهم لأفعالهم،
- ١٢- ثم لنفي الاخترام، وإثبات الأجل في الموت، ولكونه وجوديا، وَلَوْ خَدَّتْهُ،
- ١٣- ثم لبحث الرزق،
- ١٤- ثم لبحث الهداية والضلالة من الله،
- ١٥- ثم لنفي وجوب الأصلح،
- ١٦- ثم لبيان عذاب القبر ونعيمه والبعث والوزن والكتاب والسؤال والحوض والصراف والجنة والنار ودوامهما،
- ١٧- ثم لإيمان الفاسق ولجواز مغفرة المعاصي،
- ١٨- ثم للإكفار باستحلالها،
- ١٩- ثم لبيان الشفاعة،
- ٢٠- ثم لنفي خلود الفسقة في النار،
- ٢١- ثم لتحقيق معنى الإيمان، وعدم تفاوته، وتوحيده بالإسلام،
- ٢٢- ثم لمسألة الاستثناء فيه،
- ٢٣- ثم لبحث السعد والشقوة،
- ٢٤- ثم لبيان إرسال الرسل وعصمتهم ومعجزاتهم، ونبوة أولهم وآخرهم، ولنفي حصرهم في الإيمان بهم،
- ٢٥- ثم لأفضلية خاتمهم،
- ٢٦- ثم للبحث عن الملائكة،
- ٢٧- ثم للإيمان بكتبه تعالى،
- ٢٨- ثم للمعراج،
- ٢٩- ثم لكرامة الأولياء،

- ٣٠- ثم لإثبات ترتيب الخلفاء الأربعة خلافة وفضلا، ومدة خلافتهم،
- ٣١- ثم لبيان شروط الخلافة ولبعض أحكامها،
- ٣٢- ثم لبيان طاعة الأئمة الفجرة،
- ٣٣- ثم لجواز الصلاة على الفاجر،
- ٣٤- ثم لحسن الظن بالصحابة،
- ٣٥- ثم للشهادة بالجنة بالمبشرين بها،
- ٣٦- ثم لجواز المسح على الخفين،
- ٣٧- ثم لنفي حرمة النيذ،
- ٣٨- ثم لتنزيل الولي عن النبي،
- ٣٩- ثم لنفي سقوط التكليف عن المكلف،
- ٤٠- ثم لحمل النصوص على ظواهرها ونفي معان باطنية،
- ٤١- ثم للإكفار برد النص، وباستحلال الذنوب، واليأس والأمن من الله، وبتصديق الكهنة،
- ٤٢- ثم لعدم شيئية المعدوم،
- ٤٣- ثم لنفع الأدعية والتصدق للميت،
- ٤٤- ثم لإجابة الدعوة،
- ٤٥- ثم لبعض أشراط الساعة،
- ٤٦- ثم لصلوح الاجتهاد للصواب والخطأ،
- ٤٧- ثم لمفاضلة الأملاك والبشر.

والأنحاء التعليمية: التقسيم والتحليل والتحديد والبرهان، وفي بسطها طول، فطويناها على غرّه، ونعود إليها على البسط إذا جدّدنا مقدمة لهذه الحواشي، أو حواشٍ آخر على الكتاب، إن شاء الله تعالى. والأحسن في المقدمة لكل فن أو كتاب إيراد الحدود، والأصول الموضوعية، والعلوم المتعارفة، مما يناط به فهم مقاصده، وهذا أيضا موكل إلى ذلك ثقة بتوفيق



الرحيم المالك.

### العقد الأول

في قسمة العقائد وتنقيحها، وهو معقود على ثلاثة معاهد:

#### المعقد الأول في توزيعها والإشارة إلى أحكام أصنافها

فاعلم أن العقيدة: هي ما يعتقد الإنسان بقلبه، بحيث يركن ويسكن إليه نفسه، ويرتبط به فؤاده، وينقطع عليه الطلب الترددي، سواء كان على وجه الجزم، أو الظن القوي الراكن إليه القلب؛ لسكون ثوران مواد من هواجس خلافه، فالموثوق به أكبر الظن من أنحاء مراتبه المتفاوتة على اختلاف أسبابه، فله عرض امتدادي يتدئ من انقطاع تساوي الطرفين إلى جانب رجحان الموافق بقدر لا يتصور أقل منه، كأنه مبدأ ذلك الامتداد، وينتهي إلى أكبر شيء من تلك المراتب مما يتصل بالجزم، بحيث لو فرض أي نحو من الارتقاء كان وجب وصول الجزم لا محالة، فالمعتبر المعدود من الاعتقاد هي المراتب التي هي أقرب إلى طرف الجزم، ويسقط عن ذروة الاعتداد مراتب هي أقرب إلى طرف الشك، فهي في حكم الشك.

وهذا وإن لم يتقحه أرباب الميزان في تنقيح حقيقة التصديق وأنحاءه، فهو الصواب المتلقى بالقبول عند أساطين الملة في أبواب الفقه والحديث والكلام، ولذا أسقط خبر الفاسق وإن ترجح بحسب عاداته الخاصة صدقه على كذبه.

ثم القدر الملحوظ ههنا من العقائد هي: العقود والقضايا المعتمدة في تكميل الإسلام، سواء كانت على مضاهاة الأجناس أو الفصول المقومة له، أو على محاكاة الفصول المقسمة المحصلة له في أنحاء تحصيلاته، أو على شاكلة العوارض اللازمة لطبيعته من حيث هي بوجودها الإلهي أو لوجوداتها الطبيعية الصنفية المطموح إليها في النظر الشرعي من وجه، في باب خصوص الأنحاء

التحصيلية له. وهذه العقائد على نحوين:

**النحو الأول:** هي العقائد التي لا تناط بأصل الشرع، وهي بنيانه، وهي المعارف الربوبية التي يكفي في الاهتداء إليها مجرد الفطرة الإنسانية وموهبة العقل التكليفي على خلوصه عن جواذب الغواية وإن تحصلت الكفاية بشرط شيء من التأمل أو النظر الصحيح، وهي واجبة على كل عاقل بلغه الدعوة أو لا، كقُطَّان شواحق جبال، على ما اختاره أبو حنيفة.

وجملتها: اعتقاد وجود الصانع ووجوبه، وكونه مريدا، مختارا، عالما، قادرا، خالقا للعالم، متصفا بالصفات الكمالية، منزها عن سمات النقص، وعن خصائص الإمكان وخسائس المادية الاستعدادية المتورطة في ورطة البطلان، وعن التعطيل والتشبيه، وعن الصباحة والملاحاة والتشويه. فقد روى الحاكم الشهيد في «المنتقى» عن الإمام أنه قال: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه؛ لما يرى من خلق السماوات والأرض وخلق نفسه. وعنه أيضا أنه قال: لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم. ولعل المراد في قوله تعالى: **لَمَّا مَعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا** (الإسراء: ١٥) هو العذاب المرتب على مخالفة الشرائع.

قال ابن الهمام: وثمرة الخلاف تظهر فيمن لم تبلغه الدعوة فلم يؤمن حتى مات، فهو مخلد في النار عند المعتزلة والماتريدي ومشايخ سمرقند، لا عند الأشاعرة وأئمة بخارا. انتهى والظاهر ما قاله الإمام؛ لأن وجود العقل والبلوغ من دون جري التكليف مما لا يجوز العقل ولا السمع. ويؤيده قوله تعالى: **حَسْبُ الْإِنْسَانِ أَنْ بَارَكَ سَمِيًّا**، وقوله: **أَفَحَسْبُنَا أَنْ يَخْلُقَ سَمِيًّا** (القيامة: ٣٦).

**عَبَثًا وَأَنْتُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ** (١٥).

(مؤمن: ١١٥)

وكذا من تلك الجملة: اعتقاد الحكمة في إرسال الرسل، وأن من شأنه تعالى أن يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء؛ فإن من أعظم الحُكْم والمصالح نصب الهداة إلى طرق السلام؛ لأنه



مثل الضَّبِّ والآمارات والأعلام في اهتداء الطرق، فهم طرق إصلاح العباد في معاشهم ومعادهم. لأن العقول متفاوتة في درك الأمور وأخذ المطالب، ومع ذلك تعزري أعلى طبقاتها أيضا عواشٍ ونوارعٍ تحرُّها إلى الخطأ والعوج، ونعوقها عن السلامة، على أن كثيرا من مباحث المدا والمعاد أمور غيب لا يستقل بدركها شيء من العقول.

وإذا من تلك الجملة: اعتقاد حملي يتعلق بأمر المعاد، من غير تعرض لخصوص الروحاني والحسائي وإبنا خصوص الجسمانية مناطه أدنة الشرع، والواجب قبل الاستسلام للشرع مجمل أن للأعمال ممراب وآثارا تترتب عليها بعد مفارقة البدن. وأما خصوص الجزئيات المفصلة في الملة فمأخذه النصوص الشرعية.

ومن أعظم تلك الجملة التي هي مبنى الاعتقادات الشرعية المرتبطة بالاستسلام الشرعي: عموم اعتقاد حقيقة الصحف السماوية المنزلة على الأنبياء عليهم السلام وحقية الملائكة ونبوة الأنبياء ورسالة الرسل **سبحان**، وعموم طريق الإيحاء بالرسول الملكية إلى البشرية مجملا، وخصوص اعتقاد حقية الأفراد الخاصة فيما تواتر عن المبلعين ثبوته، كالأسماء المستعصية للكتب والملائكة والرسل والأنبياء مفصلا، فهذا أصل مبنى العقائد الشرعية؛ فإن حقيقتها لا سبيل إليها إلا بثبوت حقية نبوة النبي، حتى يعلم كونه مخبرا صادقا على وجه القطع في جميع ما جاء به من المعروف الراسخ والأحكام الإلهية. ووحوب هذا الاعتقاد إنها هو على كل من بلغته الدعوة صراحة أو على وجه الاستفصاء كعامة قُطان الوادي، ونساء جهلة المشركين؛ فإن من بلغه وجب عليه تخليص نفسه ذلك حسب وسعه؛ تحررا عن الوقوع في معاطب الضلال.

وثبوت حقية النبوة للنبي بعد بلوغ معجزاته على وجه التواتر وإن كان نظريا استدلاليا في حق كل فاقد للقوة القدسية، لا سيما في حق السُّوقية العامة وكثير من الملتحقين بآفاق الحيوانات

العُجَم من هياكل الإنسان غيرَ صالحة للنظر والفكر؛ لعدم ترعرعهم من العقل بالملكة إلى العقل بالفعل: فهو أقرب إلى مرتبة البداهة والضرورة الفطرية، من غير مسيس حاجة إلى أنظار غائرة دقيقة، وأفكار ومقدماتٍ طويلة الأذيال عميقة مما يقصر عنه تلك الأذهان القاصرة، على أنه إذا مُنحوا عقلا مدركا ونطقا هو مبدأ قوة الاستنتاج أهملوه لزمهم استعماله وترقيته متدرجا، حتى يبلغوا به درجة بلوغ المقاصد العالية، ولا يعذرون باستمرارهم في ظلمات الجهل والعمى والعَمَى.

وطريق تحقيق حقيقته هو طريق الوصول من تواتر ثبوت صدور المعجزة عنه إلى كونه نبيا حقا مرسلا من الله تعالى، وهذا أظهر طريق على مجرى العادة في إيقان صدق الرسالة، وهو جار مجرى الفطريات. نعم يشترط لتحقيق هذا الوجوب وجود بلوغ الدعوة وعلم صدور المعجزة على وجه التواتر.

وذهب الجاحظ عمرو بن بحر وثامة بن أشرس من رؤوس المعتزلة إلى أن كثيرا من العامة والنساء والبُله ومقلدة النصارى واليهود وغيرهم لا حجة لله عليهم؛ إذ لم يكن لهم طباع يمكن معها الاستدلال. وفي «المستصفى»: ذهب الجاحظ إلى أن مخالف ملة الإسلام من اليهود وغيرهم وذريتهم إن كان معاندا فيما يخالف اعتقاده فهو آثم، وإن نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم، وإن لم ينظر؛ لكونه لم يعرف وجوب النظر، فهو معذور غير آثم، وإنما الآثم المَعْدَب: المعاند فقط، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها، وهؤلاء عجزوا عن درك الحق فلازموا عقائدهم؛ خوفا من الله؛ إذ انسد عليهم طرق المعرفة. وما ذكره ليس بمحال عقلا؛ لو ورد الشرع به، فهو جائز؛ لو ورد التعبد بذلك، لكن الواقع خلافه. انتهى

وأما ثامة فمن مذهبه: أن المقلدين من أهل الكتاب وعِبَاد الأصنام لا يدخلون النار، وأنهم

يصيرون ترابا، وأن الأطفال كذلك يصيرون. وكذلك عبيد الله بن الحسن العنبري كان يرى جواز التقليد في العقائد والعقليات، وأن كل مجتهد مصيب في أصول الدين أيضا فيما كان عُرْضَةً للتأويل.

وقال القاضي الباقلاني المالكي: قائل هذا كله كافر وكذا الشاك؛ لأن التوقف لا يصح؛ للإجماع على كفر من لم يكفر أحدا من اليهود والنصارى وكلّ مفارق للإسلام وكلّ متوقف في كفرهم أو شاك فيه، وقد كَذَّب النص من الله ورسوله بكفرهم. انتهى

قلت: إفحام المخالف بحجة الإجماع بعد تسليمه حجته مشكل؛ لأن هذا الوجوب سابق على الاستسلام للشرع، وانقياد الشرع متوقف على تسليم ذلك الوجوب، والإجماع حجة سمعية، وكذا النصوص حجج بعد ثبوت ذلك الوجوب، فإثباته بهما يؤول إلى دَوْر ومصادرة، بل النصوص تُتَأَوَّل فيما يراغمه ويأباه العقل، ولا يتصور، كتكليف ما لا يطاق، فالأشبه ما حققه الغزالي في كتاب «الفرقة» في الأصول، حيث قال: وَصِفْتُ بَلَّغَهُمْ اسم محمد ﷺ ولم يبلغهم مبعثه ولا صفته، بل سمعوا به: أن كذابا يقال له فلان ادعى النبوة، فهو لاء عندي من الصنف الأول، أي من الذين لم يسمعوا اسمه أصلا؛ فإنهم لم يسمعوا ما يحرك داعية النظر. انتهى

فعلم أن مدار هذا التكليف بلوغ الدعوة صراحة مع بلوغ أدلة النبوة من المعجزة، ولا يعذر بالجهل وعدم الطبع الثَّقَاد الوَقَاد، لكن الظاهر أن مجرد الاستفاضة من غير بلوغ صريح غير كاف في قيام الحجة عليه، وهي حجة المشار إليها في قوله تعالى: **لَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ** بعد **عَدُوٌّ**، فحجة الله البالغة تقوم بعد البلوغ، وإلا فغير من بلغه ظاهره معذور، وكذا من قصر في بهيميته عن فهم الخطاب ومعنى الوجوب والإيجاب، فكأنه ملتحق أَفْقَهُ بَأْفَاق البهائم ولو تصور بهيكل الإنسان، كإنسان الماء، إلا إذا ترعرع -ولو قليلا- بترقية من العقلاء والألباء.



وأما مباحث زيادة الصفات واتحادها بالذات، وكونها كلها قديمة أو بعضها حادثة، وكونها حقيقية وإضافية وسلبية، وكون التكوين إضافة، وعن النكوت أو غيره، وكون العلم إجمالياً وتفصيلياً، وكون الصفات واجبه الوجود أو ممكنة، وإمكان المجردات وامتاعها، وأمثال ذلك من بدققات علمية، لا تكلف باعتقاد سيء من ذلك عموم الطائعات الإنسانية من السوافل إلى العوالي، ولم يبحث عنه السلف الصالح من الصحابة ومن بعدهم، بل الواجب التحرز عن ركض خيل الأسفار وسرح العفول بعباه إمعان الأنظار في حقائق صفات الجبار القهار وفي تحقيق أكناه أو صافه وذاته؛ فإنه منبع بحار العوالم، ضلَّ فيه من ضلَّ من قبل، وزلَّ فيه أقدام من زلَّ؛ فإنه من أصول المراتق ومعادن المزال، مثل مسألة القدر والجبر، ولدا ورد الهي صريحا عن الوفوع في أمثالهما، كما روى ابن أبي شيبة في «كتاب العرس» له عن ابن عباس موقوفاً: «تفكروا في كل شيء، ولا تفكروا في الله».

وأخرج أحمد في «مسنده»، ثم الطبراني من طريقه، وأبو نعيم في «الحلية» عن عبد الله بن سلام قال: خرج رسول الله ﷺ على ناس من أصحابه وهم يتفكرون في خلق الله، فقال لهم: «فيم كنتم تفكرون؟» قالوا: نتفكر في خلق الله. قال: «لا تفكروا في الله، وتفكروا في خلق الله» الحديث وفي سننه شهر بن حوشب مختلف فيه، لكنه حسن الحديث، وعبد الجليل بن عطية وثَّقه ابن معين، وروى عنه ابن مهدي وأبو نعيم، وقال البخاري: ربما بهم، وقال الذهبي: صدوق. انتهى

وروى أبو نعيم في «الحلية» عن ابن عباس مرفوعاً: خرج على أصحابه، فقال: «ما جمعكم؟» فقالوا: اجتمعنا نذكر ربنا ونتفكر في عظمته. فقال: «تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في الله؛ فإنكم لن تقدروا قدره» الحديث. وفي سننه الأحوص بن حكيم، وروى الطبراني في

«معجمه الأوسط» عن ابن عمر مرفوعاً: «تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في الله». وفي سننه ضعف، لكن مجموع الضعاف أيضاً يتقوى بتعدد الطريق.

قلت: ولعله على هذا بناء ما قاله الذهبي في «ميزانه» أنه: قلّ من أمعن النظر في علم الكلام إلا وأدّاه اجتهاده إلى القول بما يخالف محض السنة، ولهذا ذم علماء السلف النظر في علم الأوائل؛ لأنه مولّد من علم الحكماء الدهرية، فمن رام الجمع بين علم الأنبياء عليهم السلام وبين علم الفلاسفة بذكائه، لا بُدَّ وأن يخالف هؤلاء وهؤلاء، ومن كفّ ومشى خلف ما جاءت به الرسل من إطلاق ما أطلقوا ولم يتحدثوا ولا عمّقوا - فإنهم صلوات الله عليهم أطلقوا وما عمّقوا - فقد سلك طريق السلف الصالح وسليم له دينه ويقينه. انتهى

قلت: فيه شَمّة من التوغل في السذاجة الظاهرية، وإلا فأصل علم الكلام غير مولّد منه، بل هو رئيس علوم الدين إذا وضع كل شيء في موضعه: العقلي في موضعه، والسمعي في محله، والشرائع الأصلية في منازلها، والفرعية في محالها، ولا يخلط أحدهما بالآخر.

ولا ينبغي للمرء أن يعيش مرزوقاً طعم الظاهر، قاصراً عن ذروة إمعان النظر واستعمال العقل، حتى يتعذر عليه تبكيث علماء الشرك والبدعة؛ إذ لا يتصور مناظرة الدهرية والكفرة المالية إلا بمطارحة الأدلة العقلية؛ إذ لم يسلموا النبي والكتاب، ولا الكلام مع أهل البدعة بعرض الأخبار والآثار من كتبنا؛ إذ هي غير مسلمة لهم، بل بدقائق النظر في نظم الكتاب؛ إذ صراحتهم في الفروع الخلافية غير ظاهرة، وفيما ظهرت فيه قد يحتاج إلى عدم تطرق التأويل إليه. ولا ينبغي له أن يحجى منهمكا في التفلسف، مسترسلاً بعقله، مستبداً مستصوباً له في العقائد كلها، حتى يصير يصرف النصوص إلى ما يهواه عقله، كبعض الفلاسفة الإسلامية.

**والنحو الثاني:** من العقائد هي السمعية الناطق بها أو المشير إليها الكتاب والسنة، أو تماماً

عليه السلف الصالح من غير اختلاف. وهذا النحو ينحو في قسمته إلى نحوين: نحو نيط به قوام الإيمان المنجي عن الخلود في النار، أي نفس حقيقته، شرطاً أو شطراً، ونحو هو من لواحقه ومن منوعات الإيمان الكامل الذي جرى عليه جماعة السلف الصالح، وإن لم يكن خلافه مستتيحاً قامعاً لجذر الإيمان وسنخه وأصله. والأول موزع على أربعة أبعاد:

١- جزء متعلق بالإلهيات وبالمبدأ وصفاته.

٢- وجزء متعلق بالمعاد.

٣- وجزء متعلق بالنبوات.

٤- وجزء متعلق بالإمامة مما نطق به النص الكتابي أو تواتر به نصوص الأخبار، مما يعد إنكاره إنكار الضروري من الدين.

فالأول قد يشترك فيه العقائد العقلية والسمعية، مثل كونه تعالى ضروريّ الوجود، ممتنعَ العدم السابق واللاحق بالذات، وحيا قيوماً، علماً بكل شيء، قادراً على كل ممكن، مريداً، خالقاً لكل موجود محدثاً له، منزهاً عن سمات الإمكان والحدوث والنقص والمادية والجسمية؛ لأنه ليس كمثله شيء.

وأما الصفات المتشابهة كالوجه واليد والعين والساق والاستواء على العرش وغير ذلك، فإما مقصورة على إجمالها وتشابهها، معتقداً بها بما هو مراده تعالى منها غير معلوم معناها، كما هو مذهب السلف، أو مصروفة عن ظواهرها إلى معانٍ أخرى، كاليد بمعنى القدرة أو النعمة، والوجه بمعنى الذات، والاستواء بمعنى الاستيلاء، كما هو مختار الخلف.

وأما ما يؤذن به بعض الآثار والأخبار الصحيحة من الإشارة إلى وجود الجسمية له تعالى، كنزوله إلى السماء الدنيا، وكحديث: «أين الله؟» قالت -أي الجارية-: في السماء، وأمثال ذلك



مما كثر في الأحاديث والآثار ونظم القرآن: فالحال أن عدم جسميته وجسمانيته تعالى كان مركزاً في قلوب الصدر الأول، ويدل عليه أنهم لم يسألوه قط عن كفيته وكميته، ولا عن لونه وسنه وشبابه أو غير ذلك.

ولو كان اشتبه عليهم شيء من ذلك لما تركوه بالضرورة؛ لأنه أهم الأمور الاعتقادية الأصلية، وهم كانوا يسألونه **عن أدنى من ذلك** من الشرائع الفرعية، وأكثرها سؤال الجزئيات حتى نزل: «**لا تسألوا عن السماء**» **فيكم نكير**، وسأله عن الأهلّة، وسأله عن الشهر الحرام قتال فيه، وسأله عن اليتامى، وسأله ما ذا ينفقون، وسأله عن المحيض، وهذا كان أهم مهام العقائد، فقله وسؤاله الجارية: «أين الله»، وقولها: «في السماء»، وأمثاله جارية مجرى التجوزات الشائعة الذائعة فيما بينهم، كما قال المتنبي:

وَيَصْعَدُ حَتَّى يَظُنَّ الْجَهْلُ بَأَن لَّهُ حَاجَةً فِي السَّمَاءِ

ولذا لم يسألها: هل أنت تعرفينه بأنه حسن الصورة جميل الوجه والشكل أو أسود أو أحمر؟ وهل هو عالم من العلماء أو غير عالم؟

ثم القول بتجسم الشيء قول بكونه مغشيا بغواشي المادة وحُجُبها وظلماتها وعدماتها الموسومة بأنحاء القوة والاستعداد، وتنزه عنها واجب في الواجب وفرض في فرض وجوبه.

وأما الأدلة العقلية على براءته عن وَصْمَةِ الجسمية، والسمة النسمية، واستحالتها فيه، لا سيما حالة خصوص البنية الإنسانية أو الأعضاء الحيوانية: كثيرة.

منها: أن قوام أمثال هذه الأعضاء مؤلف من مواد كاللحم والعصب والرباط والعظم، والتركيب مؤاخٍ لمسيس الحاجة إلى الأجزاء، وهو محوَّجٌ إلى الإمكان مستبيحٌ للرجوب.

ومنها: أن الطبيعة الامتدادية بنفس ذاتها مع عزل اللحظ عن عوارضها: صالحة للقسمة والفك والفصل والوصل، فهي صالحة للتجزئة المستلزمة لاحتياجها إلى الأجزاء، وإمكان الاحتياج أيضا قانع لأصل الوجود. قانع لبیان الاستغناء المستحضر اللازم للوجوب الذاتي. ومنها: أن الامتداد بطبيعته مجوّر لفرض شيء دون شيء، وهو مبنى الأجزاء التحليلية الواقعة بين صرافة القوة ومحوّضة الفعل، والواجب بالذات يلزمه الفعلية بكمالها من جميع جهاته.

ومنها: أن التناهي غير مقتضى لنفس طبيعة الامتداد، وإلا لما احتيج إلى إقامة البرهان عليه، بل إنما يعرضه من أسباب خارجة، فما ظنك بخصوص مرتبة خاصة من التناهي والتحدد؟ فيكون تعيين امتداد الواجب وتشخصه ناتئا من سبب خارج، والوجود مساوٍ للتعين أو عينه، وعلى التقديرين يرتفع الوجوب رأسا.

ومنها: أن الجسم بإطلاقه - ملحوظا على طبيعته امتداده - جامع بين جهتي القوة والفعل، وجهه القوة مُحَوَّجة إلى المادة القائدة إلى الجهات الظلمانية والعدمية، المتبرئ عنها ساحة الوجوب.

ومنها: أن الجسم عند أهل الكلام مركب من الجواهر الفردة، فالافتقار إليها لازم لماهيته، والفاقة ممتنعة الإفاقة عن علة الإمكان في هذه السياقة؛ إذ الحاجة في القوام فوق الحاجة في الوجود، مع أن تلك الأجزاء والأفراد إن كانت ممكنة أمكن المؤلف منها، وإن كانت واجبة امتنع التألف الحقيقي؛ لانفقاره، إما إلى الافتقار بين الأجزاء أو إلى ضامها وصانع التركيب والجمع بينها، وكلاهما باطل بين الواجب.

على أن الجسم منقسم بالقسمة الأولية إلى المتحرك والساكن، فهو بنفسه صالح لعروض

أحدهما له، فلو كان متحركاً لزم عليه التغير. ولو ساكناً صلح للتحرك، مع أنه على نَمَط أهل الكلام لزم الحاجة إلى المكان على كلا التقديرين.

وبالجمله فيه مفسد استحالات غير معدودة، فلولا اعتبار الاستحالة العقلية في العقائد والأصول الشرعية لم يمكن إثبات الصانع وصفاته، والمعاد، والنبوة؛ لابتنائها على الاستحالة العقلية، فلو كانت لغوا في باب الدين انقلع إثبات الملة وأساسا بإزاء الدهرية والمليين من عبدة الأصنام وأهل الكتاب، فلا محالة تكون مراعاة في الأمور كلها؛ لكونها مبنى أصول الملة.

تم أقول: لعل السر في وقوع هذه الأمثال في النصوص الكتابية والنبوية والآثار الصحابية، هو: أن المخاطب بالخطابات الشرعية عموم أفراد العامة على تستت نُصِب عقولها وأفهامها، وأفراد الخاصة على اختلاف ذكاء نفوسها وأحلامها، وتفنن فنون وجهتها، ومشاغَل شاغلة لنهَى أقواها وحجى كرامها.

فاقتضت أن تراعى فيها هذه الجهات كلها، على سعة عرضها وتناهي امتدادها وعدم ساهي أعدادها، مراعاة جامعة لأجناس الرعاية بحيث لا يقع التضاد والمصادمة في أنحاء الرعاية، كما وقعت المضادة والاختلاف في أنحاء المرعي.

فالكلام الإلهي معجز من هذه الجهة أيضاً، حيث اشتمل على الجمع بين المتفرقات وتأليف المخلفات ومراعاة أمور كلية وجزئية غير محصاة، بحيث بلغ في هذا النحو من الكمال حداً امتنع أن يبلغه ويناله طوق البشر.

فسيقت بصوص نظمته على ظواهر معاني يسهل فهمها ودركها للأذهان القاصرة والأفهام العامة، ولا تتعالى بصورها وعنواناتها في الغموض والاعتياص أن تكَل دون أخذها مدارك السُّوقِيَّة والنساء والولدان والأعراب والبُلّه وأمثالهم.



وهذا العرض أيضا ممتد بسيط، له أنحاء مختلفة غير واقفة، وهو عروض العامة؛ إذ مداركها أيضا مختلفة فاحش الاختلاف؛ باختلاف أصل الجيلة والفطرة، وباختلاف الصفات النفسية، ثم بعوارض تعتري الطبائع في بقائها، إما عوائق على اختلاف كمياتها وكيفياتها جاءت عن دُرى الذكاء عاقلة، أو حوامل شوائق على شتات مقاديرها صارت لجوهر الدراكة صاقلة.

ثم بأشغال وجرَف تمكن ارتسام صور ما يتعلق بها واستحكمت هيئتها في لطيفة المدركة، وبعد أخذ ما لا يناسبها بُعدا بالنسبة إلى قربها، فكل طبيعة ودراكة صنفية على عرضها الصنفي، أو شخصية على عرض بقاءها الشخصي: تأخذ معاني ومقاصد من مفاهيم نظم هذا الكلام المعجز، على قدر منال فهمها، ولا يصعب عليها ذلك، بل تحسبه سهل المأخذ يسير الاغتراف، وتستلذه حيث تجده ملائما لتقدر دركها أو لجهات أشغالها، أو مرشحا برشائح مناسبة لحرفتها. وعرض العامة أكثر ما يتعلق بالمنطوق والعبارة أو الإشارات القريبة الهنيئة، لكن سوق هذه المفاهيم الظاهرة والمعاني الباهرة قد انخرط في أنماط المحاورات الجارية السارية ومجاري الاستعمالات الدائرة السائرة، لا ينحرف شيئا عن كمال نصاب البلاغة، غير متجاوز أصلا عن مشارب ومذائق في ممشى المقابلة والتحاور.

فلا يتوقع بعد هذا إجراء كل مفهوم على مواقع ظواهره؛ إذ مبني الأمر في السياقة هو: الجري على مجاري الذوق الكلامي وأنحاء السليقة الاستشعارية العامة، وذلك يختلف باختلاف أنحاء الدلالة والقصد، متحصلة من المجازات والاستعارات والكنيات.

وكذا سيقَّت على بواطن معان هي بحر محيط عظيم تنشعب منه منابع بحار واسعة، ومنها تجري أنهار، ومنها جداول عظيمة وصغيرة حتى تنتهي إلى سواقي ضيقة، ولكل من ذلك عرض وسيع يتعذر تفصيله من أمثالنا. وهذه المعاني تؤخذ بعد التعب بالأفكار والأنظار، أو بالتأملات

الأولية على حسب اختلاف الطبيعة في ذكائها، أو اختلاف المعنى في دقته وجلاته.

وهذا العرض ممتد أبسط من الأول تحته أعراض كثيرة، ظاهرها أنها أجناس تحتها أنواع، أو أجناس إلى أن تنتهي إلى الأصناف ثم إلى الأشخاص باعتبار أعراض أعمارها، وهذا العرض عرض الخاصة، ومداركها أفحش اختلافا وأكثر تنوعا وتصنفا من الأولى، وبسط هذا العرض يستدعي مقاما أوسع وأبسط.

وبالجملة، تلك الخطابات تنطبق على كل قدر وكل وجهة وكل علاقة ونسبة من أقدار الدرك العامي والخاصي، وجهات التوجه والتشغل في أنحاء العلم والعمل والملكة، وعلائق ونسب من مادية الطبائع وتجردها وتلطفها، فلكل فيه مذايق لذائذ على حسب ما أعطي من الفهم، هو فيها نشيط، وفي كل لحظة وله في مقاصده بظر ومرح وفرح بسيط.

ولعمري مراعاة هذه الطبائع والأفهام من صنف خاص من أصناف أنواع أجناس العامة أو الخاصة أيضا في خطابات النظم متعذر من البشر!

وكذلك النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم أوتي جوامع الكلم، وكان ذلك سيرة معجزة فيه من فضل الله عز وجل، امتنع على البشر أن يبلغها بارتياض نفسه وكسب علومه وأعماله، فكانت خطاباته كذلك جامعة على وفق كل سليقة من سلائق العامة والخاصة، يأخذ منها كلتاها ما يليق بها، ويغترف منها على حسب قوتها المدركة.

وهذه الجامعة مختصة به، لكن الصحابة أخذوا منها حظوظا، على حسب اختلاف طول صحبتهم، واختلاف طبائعهم في العموم والخصوص كما مر.

فرعاية هذه الجامعة جاءت سببا لوقوع كثير من طبائع الخاصة مما في قلبه زيغ، في شبهة التجسم وأمثاله.

ومن هذا القبيل مسألة حدوث العالم؛ فإنها مشتركة بين المقاصد السمعية والعقلية لكن للخصوم مجالا واسعا في الكلام على مقدمات أدلتها: سمعية كانت أو عقلية، إذا أريد بحدوثه الحدوث الزماني ويتقدم عدمه السابق على وجوده التقدم الرمائي، لا مجرد تناهي امتداده التدريجي الموجود أو الموهوم في جانب الماضي؛ فإنه متيسر الإثبات بإجراء براهين التناهي.

والخصم يسعه الكلام في صراحة النصوص في ذلك النحو من الحدوث بذلك المعنى، إلا أن يُبنى الأمر على ما تقرر: أن ما ثبت قَدَمه امتنع عدمه، والنصوص منادية على هلاك العالم وعدمه وفنائه. لكن يبقى الكلام: أن المانع للعدم هو القَدَم الزماني أو الذاتي أو الدهري. وهذه المسألة إنما تتعلق بالإلهيات إذا أخذت بحثا عن صفة الإيجاد والخلق، أو بحثا عن شأن المبدأ.

وقد يختص مسائل الأول بالسمع لا بتطرق إليها العقل في دركها، كمسألة كونه تعالى سميعا بصيرا، موحيا إلى الملك والنبي. متكلمًا، منزلا للصحف، شارعا للشرعية، مكلفا بعبادة، مثيبا ومعذبا لهم على حسب أعمالهم، على تفاصيل المعاد الجسماني مما نطق به الشرع.

وأما مسألة التوحيد، فإن أريد بالتوحيد توحيد في ذاته ووجوبه بمعنى امتناع شريكه في وجوبه بالذات امتناعا بالذات، أو توحيد في صفاته المختصة به أو في صفاته كلها بمعنى امتناع شريكها في نوعها وحقيقتها ووجوب مخالفة حقائقها لحقائق صفات العباد، فالمسألة مشتركة بين العقل والسمع، وأكبر تعرض لها في المباحث العقلية، وقلما يوجد مخالفها من أهل الملل والنحل.

وإن أريد به توحيد في الألوهية، واستحقاق العبادة والتذلل البالغ، والإطاعة والطاعة له بالذات، بمعنى امتناع شريك له في هذا الاستحقاق الذي هو وصف نسبي: فالظاهر أنها على هذا أيضا مشتركة بينهما، لكن أعظم بحث عنها وتصدُّ لها ولفروعها في المباحث السمعية، وهو



مُعْظَم ما بُعِثَ به الرسل وَحُجِّلَ كأنه قلب أصول الملة وعين الإيمان، والصحف السماوية والكتب الإلهية والأخبار النبوية طافحة بذلك مشحونة به، وعليه حديث «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله».

وأما بحث التوحيد الوجودي والشيء الوجودي، فبمعزل بمراحل عما ينظر فيه السمع ويتعرض له الشرع، وإنما هو من لذائذ مشارب الصوفية المتكلمة أو من مطارح معارف المتفلسفة المعلمة، حتى عملت فيه الرسائل، وحملت على سون فروعه الدلائل، والأولى به أن يُدْخَلَ في الغرائر، ويجعل من أمثال السرائر، ولا يطارح فيه الكلام مثل محاصمة الضرائر، ولا يوقع فيه الأحرار والحرائر.

ثم من قسم الأول اعتقاد امتناع حلوله سبحانه في شيء من الممكنات، روحا كان أو جسدا، على رغم أنوف النصارى وبعض غلاة الروافض، في اعتقادهم بحلوله في المسيح، أو المرتضى، أو الصادق على نبينا وعليهم السلام

ومنه: الاعتقاد بقضائه وقدره، وأن الخير والشر كلاهما من خلقه ومن تقديره.

ومنه: أنه متصرف في ملكه كيف يشاء، لا مؤثر غيره، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، وهو بكل شيء محيط، وعلى كل شيء قدير، ورفيق وشهيد، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، وأنه مستأنس في علمه بالعبوب الخمسة، أكبرها الساعة، لا يجليها لوقتها إلا هو، ولا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول، وعليه ما ورد من إكفار مصدق الكاهن وأمثاله.

ومنه: الاعتقاد بأنه لا يؤمن من مكره، ولا يؤءس من روجه.

ومنه: اعتقاد ما شرع لهم من الدين مجملا ومفصلا فيما علم من الدين بالضرورة، كإيجابه صلاته وإتيان ركاه والصوم والحج والجهاد والإخلاص وإطاعة رسله وأولي الأمر، وأمثاله من حقوقه وحقوق رسله وملائكته وكتبه وحقوق العباد فيما بينهم، وكنهيه عما نهي عنه في كتابه

أو على السنة رسله مما تواتر عنهم، وكعدم مغفرته الشرك ومغفرته ما دون ذلك لمن يشاء، وتخليده الكفار في النار وعدم تخليده المؤمنين فيها، وتخليده إياهم في الجنة بدءاً أو عوداً. وهذا من المفروغ عن تفصيله في الكتاب والسنة، وبعض ما ذكرنا يكون فيه للعقل أيضاً مدخل في دركه بالنظر.

والثاني: وهو المتعلق بالمعاد، فمنه: ما تعاضد فيه العقل والسمع، كالأحوال المتعلقة بالمعاد الروحاني.

ومنه: ما يختص بالسمع وهو الأكثر، كالجنة والنار والميزان والحساب والكتاب والموقف، وتفاصيلها مما تظافر عليه الكتاب والسنة المتواترة على وجه الكمال وبسط المقال. وهذا أهم الأمور الشرعية التي يبعث لها الرسل، وهو معظم التبليغ كأنه تمام غايته، حتى قدّم بعد الإيمان بالله على ما وراءه، كما ورد الإيمان باليوم الآخر في القرآن تالياً للإيمان بالله في غير موضع.

والثالث: وهو المتعلق بالنبوة، فبعضه ما يشترك فيه العقل والسمع، مثل كون الأنبياء مبلغين عنه تعالى، صادقين في تبليغهم وفيما يبلغونه عنه، ومثل كونهم أفضل من غيرهم من حيث النبوة والرسالة، وبعضه يختص بالسمع، مثل كون قتلهم واستخفافهم وإهانتهم وإزراء شأنهم كفراً، ومثل كونهم موحى إليهم بتوسط الملك، ورؤيتهم جبرئيل وغيره من الملائكة. ومن هذا القبيل: الإيمان بالكتب والصحف، وأنها منزلة بحكمه من السماء على رسله بوسط ملائكته.

ومنه: الإيمان بملائكته، وأنها عباده مكرمون، لا يسبقونه بالقول، وهم بأمره يعملون، وأنهم أجسام نورية، لا أرواح مجردة مطلقاً عن المادة والجسمية غير صالحة للرؤية والنقل والحركة والتكلم وغير ذلك، مما ابتدعه الفلاسفة في شأن عقولهم السافلة المسماة بالمبادئ العالية.

ومنه: اعتقاد أن أخبار هذه الكتب صادقة قطعاً، وأحكامها واجبة الامتثال في وقت من الأوقات.

ومنه: اعتقاد أن رسل الملائكة والمقربين منهم أفضل وأعظم منزلة، وأكرم على الله من عوام البشر، إلى غير ذلك من العقائد المبسوطة في الأسفار والمتفرقة في عيون متون الآثار والأخبار، وفي صحف العزيز الجبار.

والرابع: وهو قليل فيما نحن فيه؛ إذ مباحث الإمامة عامتها مما لا يناط به أصل الإيمان، لا مجملًا ولا مفصلاً، ولم يفحص عنها في العهد النبوي؛ لتلقين حديث العهد بالإسلام، لا يكون حصوصياتها مما له مدخل في تقوم الإيمان، نعم وقوع أصل الاستخلاف - إذ نطق به القرآن في قوله: <sup>[أي سبق - (سورة)]</sup> **وَجَعَلْنَا إِبْرَاهِيمَ خَلِيفَةً** الآية - وكذا صحبة أول الخلفاء - لما أنها منصوبة في قوله تعالى: **وَجَعَلْنَا إِبْرَاهِيمَ خَلِيفَةً** الآية - يكون الاعتقادُ بهما مقوماً للإيمان التفصيلي المتعلق بنص نص، وجمد أحدهما كفراً على الإطلاق.

والثاني: وهو النحو الذي هو من لواحق أصل الإيمان ومن منوعات الإيمان الكامل ومن <sup>[النحو الثاني من العقائد قد قُسم بنحوين، وقد تم نحو منهما، فبدأ بقرينه الثاني]</sup> محصلات قوامه. وتحصيل الصنف بالقيود العرضية موزع مقسوم على هذه الأبعاض:

فالجزء المحدود من مباحث المبدأ والمعارف الإلهية، كمسألة الرؤية والكلام النفسي، وقدم أمثال النكوتين، وإمكان صفاته تعالى أو وجوبها، وكون الرضاء غير الإرادة، وإمكان التكليف بما لا يطاق وامتناعه، ومسألة خلق أفعال العباد، ومسألة الجبر والقدر، وغير ذلك.

والجزء المحدود من مباحث النبوة، كمسألة عصمة الأنبياء والملائكة، وأن ولاية النبي أفضل من نبوته أو بالعكس، وأن الأنبياء أفضل من الملائكة العلوية أو بالعكس، وأمثالها مما اختلف فيه الأمة.



والجزء المعدود من مباحث المعاد، كعذاب القبر، وأطفال الكفار، وعدم خلود الفساق في النار، وحمل الميزان والحساب والكتاب والصراط على ظواهرها، وعدم فناء الجنة والنار، وغير ذلك.

والجزء المعدود من مباحث الإمامة كثيرٌ أبعاضه من حقبة خلافة الأربعة وتفاضلهم على ترتيبها في كثرة الثواب ونفع ظاهر الإسلام، وثبوت مثل ذلك بالإجماع أو ما يحذو حذوه، وبإشارات النصوص النبوية، وبسوابقهم الإسلامية، ومن حمل نزاعهم أو مشاجرات الصحابة وتقاتلهم على أحسن المحامل مهما أمكن.

معتبر الذي في الأصول، والذين لا يجدون فيها العقائد، لا بد من طرق أحاديث منها  
[لغند لأول معقود على ثلاثة معاقب، تبدأ بالتالي منها]

وهي نحوان: نحو هي عقود تنعقد مما تعتمد مقاصد الكلام وتبنى عليه عقائد الإسلام، أي ما يعتبر شرطاً منوطاً به إذعانها، أو شرطاً متقوماً به حقائق القضايا أو أركانها. ونحو هي وسائل يتوسل بها إلى الأخذ بتلك العقائد، كأنها درجات السلم إلى نيلها، وكلا النحويين من المبادئ التصديقية لتلك المقاصد. وهذه الأصول طويلة الأذيال، كثيرة العدد والمقال، رأينا أن نطويها على غرّها؛ إذ لا يسعها هذه الصفحات العديدة، لكن نورد أنموذجاً من كل من النحويين؛ لثلايفوت كل المراد من البين.

فمن النحو الأول: أن التواتر مفيد لليقين. ومنه: أن اللاتناهي الكمي محال، سواء كان على وجه الاجتماع أو التعاقب. ومنه: أن النصوص تحمل على ظواهرها في كل ما كان محاطاً بدائرة الإمكان، وهذا الحرف ألصق بالنحو الثاني. ومنه: أن العرض لا يبقى زمانين، وهذا مختلف فيه. ومنه: أن العالم ذرات متماسة غير متجزئة، هلاكها تفرق تماسها، وهو المعبر عنه بالعهن المنفوش، وكذلك للحركة وأمثالها أبعاض غير متجزئة، وهذا أيضاً مختلف فيه. ومنه: أن كل حركة يتخللها سكّانات.

وهذه وأمثالها مقدمات لأصول مقاصد الكلام، لكنها قد تمهد، وتوضع مسائل ومقاصد فيه يُبرهن عليها، فهي في الأصل وسائل إلى ما هي مسائل، قد شابهها جهة المقصدية؛ لما أقيم عليه دلائل.

ومن النحو الثاني: أن المصمم على طلب العقائد يجب عليه أن يدير طلبه الكامن في قلبه على مركز إصابة الحق القَراح، حتى يلبَّ بِلَبِّه وجهة لُبِّ الصواب الصُّراح سالخا عن نفسه إهاب الشوائب مما لا تزال تنصبغ به النفس مصابة بأفطع النوائب، متوليا عما قيل أو يقال، متقعرًا في أعماق المَيز بين الصحيح الصادق والمحال. ومنه: تصفية النفس عن الغوائل وتنقيتها عن علل الرذائل في مبدأ الطلب.

ومنه: أنه عليه أن يوازن بميزان عقله المجرد عن غواشي الظلمة البدنية عقائد الأنام وكل قول وكلام موازنةً مسواة المعيار، من غير ترجيح كفة عن لوث عادة مظلمة في الاختيار في باب السبر والاختبار. ومنه: أن يجانب شديد المجانبية: أن يقيم المظنون مقام المجزوم أو التقليد مناب العلم؛ أو بالعكس.

وأما طرق أخذ عقود العقائد من الأصول والقواعد فهي غامضة، نبسطها في مقام البسط إن شاء الله تعالى.

بعد ذلك انظر إلى هذا من حيث هو في نفسه

بعد ذلك انظر إلى هذا من حيث هو في نفسه

بعد ذلك انظر إلى هذا من حيث هو في نفسه

فتمهد قبل بيانه مقدمات:

الأولى: أن وجه الحقيقة وانفراز الحق عن الباطل، وطلوع شمسهِ من أفق ظلمات اللَّبس، سحب أن يكون أصدع بالحق عاما يصل إليه كل عاقل، ولو من الجهلة الشَّوقية، غير محوج إلى

اللوامع العلمية الشروقية؛ لما أن وجوب اختياره في باب الدين والمذهب غير منوط عند أحد بكسب العلم وتنوير العقل ونيل الذكاوة ووجوه تصفية الباطن.

والثانية: أن المعرفة والتمييز فيه يجب أن لا يكون له موانع يتعذر أو يتعسر إزاحتها وإباحتها، سواء اعتبر في حق الخاصة أو العامة، وإلا لزم تكليف ما لا يطاق أو ما يضاھيه.

والثالثة: أن يكون ذلك بحيث لولا النوازع المختلفة والغواشي العائقة لانجذب إليه الخالي الذهن السليم الطبع ضرورةً، أو بأدنى تروية، فكأنه فطرت على اختياره الطباع الإنسانية، وعلى تلقّيه قواها الدَرَكة بالطبع، ولعله أشير إليه في قوله تعالى: **فطرنا**

«وفي حديث: «كل مولود يولد على الفطرة»، كما رواه أبو حنيفة، وخرجناه في حواشي (الروم: ٣٠) مسنده».

وبعد هذه المقدمات نقول: لا بد لطالب التمييز أن يضع الأديان الفاشية بين يدي عقله، مديرا للحق عليها؛ بأنه لا مخرج له عنها، ناظرا إلى كلها على السواء، مجردا لعقله عن الشوائب، قاطعا للحاظه عن الإلف والعادة والصحبة وعصبية القرب والقرابة والتوارث وحسن الظن ومداخل الأوهام وأسباب قطع الطريق عما سنشير إلى كثير منها، واضعا لكل شيء في محله المناسب له، فاحصا عن أصول كل دين منها، ثم يوازن كل ذلك طالبا لرجحان كِفَّة شيء منها في ميزان دركه على حسب سليقته، فالمرجو بعد ذلك أن يفيض عليه الحق متميزا عن الباطل، مضطرا له إلى اختياره من المفيض الحق سبحانه، راجعا له إلى ما كان مفطورا عليه في أصله من غير كِبْسٍ ولا شبهة وظلمة، فيذهب الليل مفقودا ويشهد النهار موجودا. وسنشرح هذا المعقد في المباحث الآتية.



[المقدمة مرتبة على مبدأ وثلاثة عقود، فبدأ بالعقد الثاني]

في وجوه التميز بين الدين أو المذهب الحق والأديان أو المذاهب الباطلة، وإثبات أن الحق من الدين: هو الإسلام مما اشتمل عليه الملة المحمدية، ومن المذاهب فيه: مذهب أهل السنة والجماعة. وفيه عَقْد ثلاث:

وهي كثيرة نورد منها طرفاً ضرورياً.

منها: ما مر من وجوب انجلاء وجه الحق وعدم تنقبه بنقاب ستر، ولو بالنظر إلى طبع الأغبياء وأهل البدو والنساء. والثاني: أنه إذا اعتبر هذا العموم فالطبائع السافلة قاصرة عن نيل اليقين الفلسفي السالخ لجلود الاحتمالات ولو واهية، والقاطع لعرق إمكان الخلاف أصلاً؛ فإن هذا يكاد أن لا يناله الخاصة في عامة العقود، إما لإمكان غلط الحس أو التجربة، أو تسلط الوهم، وغير ذلك. فالمعتبر عموماً أن يتحقق سكون من الجنان وركون من البال إلى غاية الإذعان، فيكون ما يدار عليه الأمر هو مجرى المادة.

ومنها: أن الآثار المشاهدة من أفعال صادرة من عناية إلهية في باب النظام الكلي للعالم، أو لتربية نوع نوع منه - على ما تعزوه الرواقيّة إلى رب النوع والطلسم، في ذلك النوع - أشد دليل وأسد برهان جليل بعد نحو من الفحص على أنها لا تظهر إلا بثقة وعمدة على حِكم ومصالح نوعية مراعاة في تدبير أفراد النوع وتحسين أحوالها، وخلافُ الصلاح الكلي في باب التدبير النوعي ممتنع امتناعاً يشهد به تلك المشاهدات والتجارب. وهذا القدر من الجزم وقطع عرق خلاف كافٍ في الاعتقاد القطعي كما مهدنا.

وبسط فُرش التكليف وبُسْطه على الأفراد الممنوحة العقول؛ لتمييز الطيب عن الخبيث،

ومعرفة المعلوم عن المجهول، ثم مهاد طرق الهداية والإرشاد بتذكير العهود الأزلية بمنحة العقل وجبائه لاستعماله والعبرة بالتجارب العمرية، ثم بتنوير الجادة العظيمة والمشرعة العامة بإجراء عيون التشريع من منابع الوحي الملكي على روع المنطبع بالطبع الآدمي، ثم طبعه بعد خلو ذرعه على صبغة إلهية يحيي به شمسا لشروق العوائد، ومنبعاً لخروق العوائد.

ومنها: أنه بعد التجارب السابغة والمشاهدات العقلية البالغة، وبعد نظر محيط وفحص حاصر: لا يمتري في أنه ينسحب عليها أن التصرفات الكونية والتكوينات النظامية والأفعال السياسية والتدابير النسقية من قبل المبدأ المفيض تدور على مجرى العادة، ومدار ارتباط المسببات بأسبابها، وتجري في هذه النشأة، بل في عامة النشأة الأخرى أيضاً، على هياكل السياسات المدنية والنظامات الملكية التي تحوم حولها وتحول حومها قوانين الأقيال والسلطين، وضوابط الولاية ومجاري الحكام العادلين. وعلى هذا النمط الفاشي إجراء ينابيع إرسالات الرسل وإرشادات السبل، كما سنقرره، غير أن هذه المجاري في العادة الإلهية على نمط هو أعلى وأكمل بكثير، ربما لا ينال أكتافها عقول العباد.

ومنها: أن هذا النظام المشاهد، والتصرفات الكونية، والهيكل المخصوص على نمط أتم، مما لا يبلغ كمالاته وجمال نضده ومنافع خلقه وترتيبه أعالي العقول اللطيفة للأكمال: أدل شاهد وأنطق دليل على أن له صانعا حكيماً مدبراً، واجبا في ذاته، يمتنع أن يشذ عنه صفة من صفات الكمال، له عناية بالغة في تدبير مصنوعه، لا سيما الأشرف، وهو الإنسان، بعرض ما هو أقصى في تكميل معاشه ومعاده، وهذا مركز في الأبواب العامة والخاصة، وإن كانت آفاقها ملحقة بآفاق البهائم، والطبائع قاصرة عن درك الدقائق، وعليه ما قال الأعرابي: البعرة تدل على البعير، وأثر الأقدام على المسير، فالسما ذات أبراج، والأرض ذات فيجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير؟!!

ومنها: أنه يقترح مما عرفت: أن أمر التكليف وإرشاد السبل من باب الهداية؛ لتكميل أفراد النوع وترقيتهم على حد البلوغ في المعاد والمعاش عموماً، وفي الإنسان خصوصاً: باختيار أفرادهم - لا على وجه الجبر - من مقومات تكميل الصنعة والتربية التي هي مقتضى العناية الربانية، وهو منشأ إرسال الرسل والأنبياء.

ومنها: أنه إذا انصدع الحق بكشف الظلمة، ورفع غياهب الشبهة، وإقامة الآيات لتنوير الأمر على الكمال، ولم يبق إلا غشاوة العصبية والبغضاء المحضة مما يسهل انقشاعها، وجاء الحجة قائمة على الحق، وبلغ مرتبة قوله سبحانه: **«لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا»**: فذلك مقام مؤاخذه العباد بالتكاليف المالية، وذلك بعد بلوغ الدعوة، ولا يبقى للعباد مفر وحيلة؛ لأن إزاحة تلك الغشاوة أهون عليهم بلا تعذر ولا تعسر. وهذا منشأ الأمر بالجهاد، وقد أشير إليه في قوله تعالى: **«لَا تَجِدُ أُمَّةَ مُعَاوَدَةً لِّلَّهِ»** (النساء: ١٦٥)، وذلك لأن المبادئ السابقة قد ارتكزت في العقول بلا نكير، فإذا وجد المبدأ الأخير وهو إبلاغ الدعوة، قامت الحجة لله على عباده.

**نعمدة المأبذ في وجه التمييز بين الحق والباطل**  
[انعقد الثاني مورخ على عدد ثلاث، مدأ بالعقدة الثالثة منها]  
**من الأدب المأبذ في وجه الصانع والمخلوق وأهل الكتاب**

فانزهاق قول منكر الصانع وأمثاله قد عرفته مما مر، بقي المشركة وأهل الكتب السماوية، فما ليس له طريق إلهي في باب الإرشاد لا امتراء لك في بطلانه أيضاً بما مر.  
وأما التي لها طرق إلهية في باب الهداية فوجه التمييز فيها وجهان:  
١ - خاصي ٢ - وعامي.

فالخاصي: هو أن ينظر إلى أصول الدين وتوزن بميزان العقل، فما ترجحت كفته على غيره من المثل في باب إعلاء شأن الواجب وتأكيد أمر وجوبه وإكمال صفاته وأبواب تنزيهاته مما يلائم



منزلة خلقه وصنعه: فهذا معيار الحقيقة، فيعرف أنه الأحق بالحقية، وهذا المتصف من بين النحل هو الإسلام، كما يشهد به الفحص عن الأصول، لا نبسط الكلام فيه حذرا عن الإسهاب.

والوجه العامي: هو أن يسلم رسالة كل من احتوى دعواه على آيات قاهرة وبينات باهرة، مما هو مناط إثبات النبوة، ولم يشبه شائبة الخلاف والميّن، واحتمال الفرية والغين. وهذا هو القائد إلى ثبوت حقية الملة المحمدية؛ لأن النبوة من آدم إلى محمد عليهما السلام قد وجب القطع بثبوتها بما مر، فتسلمت رسالة الرسل السابقة، وكذا نبوة الخاتم؛ لاستواء الكل في طرق الإثبات، كالأخبار والمعجزة.

وأما دعوى النبوة ممن بعده فباطلة عند المعتدّ بما مر بوجهين:

الأول: ما لاح عليه وعلى حالاته من لوائح الفرية والكذب.

والثاني: ما تواتر عن الخاتم في أخباره وفي الكتب السماوية: أنه خاتم الأنبياء لا نبي بعده. وقد أخرج أحمد والبيهقي والحاكم وصححه عن العرياض بن سارية مرفوعا: «إني عبد الله خاتم النبيين، وإن آدم لمنجدل في طيئته... عدة إبراهيم، وبشارة عيسى ابن مريم...» ونحوه أخبار متواترة.

وإذا طلبت نبذا من البسط فاعلم أن الناس في إثارة الدين والمذهب منجمدة غالبا على تقليد الآباء، أو آخذة من ملقن معلم أو من صحبة طويلة أو غير ذلك، لكن هذه الأسباب بمعزل عن التلبس بمعرفة الحق عن الباطل.

فلو نزل إنسان مثلا من شاهق جبل أو بلغ صبي أو أفاق مجنون، فتنازعه دُعاة كل ملة إلى نفسها، وتجاذبه أرباب الأديان كلهم إلى نحلهم، وهو خالي الذهن عن كل نقش ولون. فلولا أن الحق له تميز ظاهر وانحياز باهر عن كل نحو من أنحاء الزُّهوق والبطلان، عند كل من بلغ عقله

أول نصب كماله بالبلوغ والصحة عن الجنّة والعته، سواء كان قوة الظهور له ناشئة في المادة التي هي موضوع مفهوم الحق من تلقاء نفسها، بأن يكون الجلاء الخاص من آثار تمام استعداده، الذي به تم نصاب فعلية تلك المادة بما هي مادة، وختم به تقويمها. أو ناشئة من فطرة موضوع موضوعه، وهي المدركة الإنسانية؛ فإنها موضوع مصداق الحق الذي هو موضوع مفهومه، بل هي موضوع إدراكه ومعرفته.

وذلك بأن يكون لطيفة العقل حباها الله للإنسان وجبلها على طبع به يتميز بين الحق والباطل - وإن التبسا في أنفسهما - إذا تنور بالعرفي عن الغواشي المظلمة والمغالط الموهمة والعوارض المؤرّطة، وذلك يحصل لمن أمكنه التجرد والتلطف بلطف من الله عليه، وجاز له أن يخلى وطبعه على شدوذ، بل على امتناع عادي، نال لا محالة أن يتميز بين الحق والباطل تميزا ناشئا من طبعه المجبول عليه لا من شعوره وترويه، وذلك كما تنسج العنكبوت بما فطرت عليه من الخلقة صورتها النوعية، ونفسها الحيوانية هي رب نوعها، وليس لأكمال أرباب حرفة النسيج أن ينسجوا ما يدانيه فضلا عما يحاكيه.

ومدار التكليف على وجود أحد الأمرين، وعلى كل تقدير نفس الظهور اضطراري غير مقدور عليه، والمكلف به إنما يكسب مبادئه وأسبابه، كمعرفة أسباب الظهور في الأول، وكالنزاع عن الغواشي والعوائق في الثاني، وهذا الكسب قد يصل له إلى قرب من النزاع.

ثم اعلم أن نظير عالم التكليف مما يفهمه الكافة ويجزم بوقوعه العامة، أن يفرض سلطان أرسل إلى رعية إقليم تحت ملكه مرشدين هداة، هم ولاية أيضا، وأعطاهم لأمانة إمارتهم ورسالتهم مناشير ومغافر ودروعا وزيا، وغير ذلك من علائم تختص بمن يظهر من قبل السلطان.

ثم أمهل للرعية مدة هي مدة المحنة، وتلك الرسل هُداةٌهم إلى مرضي السلطان، وطاعته في قوانينه، والاستسلام لأحكامه، وتمكين عظمته وهيبته في جذر القلوب، وولاتهم وحكامهم من قبل الملك مدة تلك المحنة، وهم مبشرون لهم ومنذرون: أن هذه المدة مدة ترويتكم وزراعتكم، حتى يحصل لكم بيد الرضا واثمار أحكامه، فتناولون من عطاياه ما شاء لكم، أو بيد السخط والعصيان، فتصابون بما هيئ لكم من النكال والحبس والعقوبة.

ومرضاة الملك أن يكون تعظيمه وخشيته ورعبه أمرا وقع من قلب المرء بمكان، ويرتكز فيه، بل غرز فيه رحمه حتى أثقبه، ورماه سهمه حتى أثخنه. وهذا أول صبغة للفناء في الطاعة، والإفناء للبغي إلى الضراعة، وريق التزوع، وقشعة للغشاوة من ظلام المُرودة والبغاوة، فيقعد مهابته على جذر القلب ويحيط بمركزه وحوضه، وتنحى عنه العوارض الطبيعية التي كانت غامرة له في ظلام الأهواء النفسية، ويصير الأمر كما قال المتنبي:

عَذْلُ الْعَوَازِلِ حَوْلَ قَلْبِ التَّائِهِ وَهَوَى الْأَجْبَةِ مِنْهُ فِي سَوْدَائِهِ

ثم تسري آثار هذا الثوران من ذلك المنبع إلى جداوله، ومن الأصل إلى فروع، فتتأثر الجثة من الروح، ويتشرب هذا الاصطباغ منه إلى الآلات والجوارح، فيجري أثر الطاعة في القوى البدنية، ويسري فيها سريان الرائحة في الورد، وهذا هو المعبر عنه في الشرع بحسن إسلام المرء، وكأنه أشير إليه في قوله تعالى: «**تَحْسِبُهُمْ سَمًا وَهُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ لِيَغْلِبَهُمْ**»، وفي حديث تمثيل المؤمن بالجمَل الآنف: «حيثما قيد انقاد».

ثم تنطبع على ذلك قوى الروح انطبعا متجددا، حتى يصير حركات الطاعة من أخلاقها وكالأمور الطبيعية لها، وكذا التنفر عن مزايل الذنوب وغوائل الحُوب يصير طبيعة لها، كأنها مجبولة عليها ثانيا كالأمور العادية، وهو المشار إليه في حديث عائشة: كان خلقه القرآن.

وهذا اصطباغ حسي بدني مترشح على اجوارح من اصطباغ مبدئها، فتتلذذ بكل ما هو من باب العظمة والترفيل والهيبة والإطاعة، وتتألم بوقوع كل ما هو من حيز التمرد أو التحرف عن الامثال، بل من الخطأ أيضا بالوقوع في المناهي. وذلك كما تلذ الأعين برؤية الوجوه الحسنان وزهر الربى، والآذان بسمع النغم، والأنف بشم الروائح المعطرة، وكذلك تنفر من رؤية الصور القبيحة الشوهاء، وسمع الأصوات الهائلة، وشم الروائح الممتنة، وكل ذلك أول منزلة للطاعة وتذل من النفس في باب الإطاعة.

فهذا القلب يعيش خاشعا متصدعا من خشية الله، ويكاد يَشَقُّ فيخرج من حجارته الماء، وتفيض من عينه الدُمُوع، أو تنفجر من انصداعه أنهار دَوْبَانِه إلى الأحشاء، أو يهبط ويسقط على الأرض مغشيا عليه من خشية الله، فهذه الصبغة أخف ما يكون القلب فيها يعتبر كالحجر في الصلابة وعسر الانغماز من آثار الطوع، وفوق ذلك أنحاء من الصبغة، وكأنه أشير إلى ذلك

بقوله تعالى: ﴿مِنْ أَشْرَرِ عَذَابِي لِلْعَذَابِ أَشَدُّ مِنْ أَشْرَرِ عَذَابِي لِلْعَذَابِ﴾

(النفرة: ١٣٨)

عند هذه الصبغة في حد النفس من أشد العذاب من أشد عذابهم والألم

[أعني الذي مبرح على عقد ثلاث، فبدأ بالعقدة الثالثة منها]

الآخر من عذابهم في عذابهم من عذابهم من عذابهم من عذابهم

بشأنه من أشد عذابهم من أشد عذابهم من أشد عذابهم من أشد عذابهم

والجزم بالحقية ههنا أيضا ليس بمعنى امتناع الخلاف امتناعا عقليا بل يكفيه امتناع عادي، والامتناع العقلي كالكبريت الأحمر؛ فإنه إذا رأينا مثلا زيدا قائما، وقام عليه المعاينة حجة قاطعة، فهذا من اليقين الشهودي عند الكل، مع أنه يجوز أن يغلط حسنا في رؤية الأشياء، وأن يرى القاعد قائما، ويجوز أن يكون هناك شخص آخر على صورة زيد وشكله ولونه ونقوش وجهه، وهذا ممكن ظاهر الإمكان، كما في أشخاص البيضات يتداني بل يتحاكى تشخصاتها. وكما نقل



فِي صَلْبٍ مَنْ تَصَوَّرَ عَلَى صُورَةِ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ.

ثم الجزم أنزل مرتبة من الجزم المأخوذ في باب حقبة الإسلام نفسه وأصوله، كالنبوة والتوحيد، فاعلم أن منشأ حقبة المذهب لا بد أن يكون جلياً، لا مما يتوقف على كمال التبحر العلمي، ولا على ألمعية ولمعان برق الذهن، ولا على وجود سلائق خاصة، واقعية على عرض خاص وامتداد مخصوص من سعة الاختلافات الطبيعية يسمى ذلك السلامة، ولا على تدقيق النظر وإمعان الفكر. فالضروري أن يكون مما يبلغه عموم الخلائق من الإنسان، ويدركه عموم طبائع الرجال والنساء، والأذكياء والسفهاء، والبُله والحمقى، ويصل إليه من أسلم أنفاً ولو من الجهلة العامة السُّوقية، وهذا مفروغ عنه فيما مر. فللتمييز المنظور إليه ههنا طرق، بعضها عامي وبعضها خاصي.

فالأول - وهو العامي - : مطارحة الكلام وإدارة النظر الحقيقي وقصره على الكلام الرباني المتواتر إلى الأمة برمتها؛ إذ قد تلقته بالقبول وجعلته مدار الإيمان، بخلاف الأحاديث؛ إذ هي مختلفة، ويزعم كل فرقة أحاديث كتبها صحيحة وأحاديث غيرها باطلة، فما يشهد له القرآن فهي المحقة، وما يشهد عليه فهي المبطله. فهو الحكم العدل.

فنقول: القرآن ناطق في مواضع كثيرة بفضائل المهاجرين والأنصار، وأهل بدر ومبايعي الشجرة، والأزواج وأهل البيت، من غير أن يخص عنهم الصديق والصديقة والفاروق والمرضى وذا النورين وطلحة والزبير، وبشوت الصفات، وبأنه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد من غير جبر عليه بوجوب شيء، وبأنه خالق كل شيء، وبالقصاء والقدر، وبالأمر بالدعاء، وبالميزان والكتاب والحساب والثواب والعذاب، وبأن العبد قادر مختار غير خالق كما في قوله:

يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ، وبرؤيته.

(التحل: ١٧)

وأما تأويل ظواهره إلى الأهواء الرائعة كما اقترقوه من غير ضرورة ملجئة يفهمها الكافة، أو للزوم استحالة قطعية بلا رية، فهو كصرف الحقيقة إلى المجاز من غير نُهوض قرينة صارفة؛ فإنه باطل قطعاً، وإرادة الحقيقة حينئذ قطعي على مجرى العادة، بمعنى طمأنينة القلب وسكونه وربطه الكامل بالعقد. وبهذا يظهر لك أن أهل السنة ظفروا بالحقيقة، وأما البواقي كالروافض والخوارج والمعتزلة والقدرية والجبرية فقد شامت الوجوه، وأما جِزُّنا فأولئك حزب الله، وإنهم لهم المنصورون، وإن جندنا لهم الغالبون.

والثاني أن أصل المطموح إليه في إنفاق سوق التشريع الإلهي هو حفظ بيضة الإسلام، وتأليف قلوب المسلمين، حتى بذلوا له في عهده مُهَجَّهم، وانقطعوا عن أقرب أقاربهم ممن اتصل بهم دماؤهم ولحومهم، وبه من الله عليهم في مواقع، كقوله: ﴿لَا تَجِدُ أُمَّةَ مُعَاهِدٍ مَعَ اللَّهِ﴾.

وقوله: ﴿لَا تَجِدُ أُمَّةَ مُعَاهِدٍ مَعَ اللَّهِ﴾ (الأنفال: ٦٣)

فهذا كان أهم المهام، ولُبُّ المراد والمرام، ومعدودا أجدى من تفريق العصا، وقد تم وكمل بفضلها، فكل الصيد في جوف الفراء، فاعتبار شق عصا المسلمين في عهد سيد المرسلين وخلافة نُوَّبه الكاملين كما احتلفه فرق المبطين - هدم لأصل أصول الدين وتخريب لقصر النظام، وليس هذا أول قارورة كسرت في الإسلام.

والثالث: أن الدين لم يشافهنا به صاحب الشرع، بل متلقًى منه من جهة نقلة الأخبار وحمله لآثار، وهم الصحابة الأخيار. وقد أشاعه ونشره خلفاؤه الأبرار إلى الأقاليم والديار والمدن والأمصار وأكثر المعمورة بتأييد الواحد القهار، فالوقية فيهم قلع لأساطين الدين وقمع لأعمدة شرع المنس، وهم جماعة مساهمة التنزيل، وجهابذة وتلامذة السيد الجليل، ومشافهة

الرسول النبيل، فالشرح بعقائده وفروعه متلقى منهم، فالعقائد عقائدهم وهم متفقون عليها، وهي عقائد أهل السنة والجماعة، أي: ما جرى عليه جماعة الصحابة.

ويمكن أن نقرر بأن الذابَّ عن الدين، والمبالغ في سعي بناء الإسلام؛ لإعلاء كلمة الله بالغزو والنصرة والنشر، والممدوح في كتاب الله ولو على العموم: لا مِرْيَة أنه من عمد الدين وخيار الإسلام كائنا من كان، ما لم يثبت خلافه ومعارضه معارضة مكافئة في المرتبة لتلك المساعي والإعلاء ومدح كتاب الله في باب التلقي بالقبول، فروايات الأحاد في باب القدح فيهم -لو سلمت عن المعارضات وسلم صحتها سنداً- لا تصلح معارضة لذلك، فاليقين لا يزول بالتخمين، فنحن معتصمون بالأصل، وهو الحبل المتين. أو يقال: مناقبهم متواترة، ومثالبهم آحاد متهاترة، فلا تعارضها.

والرابع -وهو الخاصي-: أنه قد تصالح علماء الفرق من الأمة على صحة حديث افتراق الأمة، وكون الناجية من فرقها فرقة واحدة والبواقي نارية، مع دعوى كل فريق: أنه هي الفرقة الناجية، وهذه الدعاوى كلها باطلة غير دعوى أهل السنة؛ لما أنها هي الواقعة في اعتقادها على ما هو عليه، وأصحابه، كما ورد فيه، وهذه الصفة بأهل السنة مختصة؛ لما أن عقيدتهم: ما جرت عليه الصحابة والسلف الصالح، كما يشهد به ما تظافرت به الآثار المروية عن الصحابة وكما تماثلت به الأخبار النبوية أيضاً على التواتر في الفضائل والميزان والصراط وعذاب القبر وفتنة البرزخ والرؤية واختيار العبد وخالقية الله لكل عمل العبد، وغير ذلك.

والخامس -وهو العامي مما يدركه عموم الطبائع، لا سيما العامة-: أن معدن الدين ومركز الإسلام ومنبع الشريعة بحسب الأمكنة: الحرمان الشريفان حساً وعقلاً وسمعاً، زادهما الله شرفاً. وذلك لأن العامة القاصرة الذهن ممَّن لا يقدر على التمييز بين الحق والباطل على وجه

التدقيق والنظر الغائر: لا ترجح عندها الكفة في باب الاعتقاد إلا بطريق جليّ هو هذا الوجه.  
فالمذهب والاعتقاد الواقع في تلك الساحة المباركة الذكية ينبغي أن يكون هو الحق الصّراح؛  
فإن إلزام المذهب عام، ولا إلزام بدون بيئة عامة فاشية في حق كل من يلزم عليه، ولا رجحان ظاهر  
-ولو عند كل عامي- إلا هذا الطريق، وإلا لزم الإهمال والإيهام ولا يمكن فيه الإلزام، وهذا  
كأنه من قطعي قضايا الحكمة الإلهية، أي المؤاخدة بالإلزام، ولا إلزام بلا بيئة عامة.

فلزم اهتداء أهل الحرمين، وإن أمكن عقلا غوايتهم وضلالهم في العقائد، كما أن امتناع  
صدور المعجزة على يد الساحر الكاذب المتنبّي واجب لازم، وإن أمكن عقلا صدور الخارق عنه  
على مقتضى دعواه، وذلك لإلزام هداية الأنام، ولا إمكان له من جانب الهادي المطلق إلا بإحالة  
هذا الفعل منه سبحانه؛ إقامة لإرسال رسله وإمكان هدايته.

وقد أخرج الشيخان وأحمد وابن ماجه عن أبي هريرة -رفعه-: «إن الإيمان ليأرز إلى المدينة  
كما تأرز الحية إلى جحرها»، وأخرج أحمد والستة غير أبي داود وابن ماجه عن جابر -رفعه-:  
«إنما المدينة كالكير تنفي خبثها وتنصع طيبتها»، وأخرج الطبراني في «أوسطه» عن أبي هريرة -  
رفعه-: «المدينة قبة الإسلام، ودار الإيمان، وأرض الهجرة، ومبوء الحلال والحرام».

واعلم أن ما به امتياز أهل السنة عمن عداهم من الفرق الإسلامية كأنه الفصل المقوم  
للمذهب: أصلا نكيران:

الأول: أن بُناة الدين وأعمدته وكل من يعد معظما من بين عظماء خيار الإسلام: فهم على  
عبور مناصبهم وعظمة منزلتهم يُعتقد فيهم على أنهم كبراء الملة، ما لم يثبت خلاف ذلك ولم يجب  
لتنوع القوادح فيهم. وهذا الأصل له فروع كثيرة وشعب غزيرة. وهذا ما قد أشرنا إليه في  
تحرير الوجه لثالث.



والثاني: أن ما ثبت من أقوال المخبر الصادق في كتاب الله كان أوّل بالأحاديث: يقبل ويسلم على الرأس والعين، ولا يتأول ظواهرهما ومنطوقاتهما إلى معان غير ظاهرة، ما لم يقيم دليل قاطع على الامتناع ولم يحكم البداهة بالاستحالة. ولا تُصرف النصوص عما تعطيه من ظواهرها بمجرد الاستبعادات، وهو شاكلة الآراء الزائغة أو المشوبة بالتفلسف، أو بنحو من الاسترسال بالعقل، لكن الدين لبُّ الانقياد والاستسلام. وهذا أيضا أصل عظيم متشعب عنه أفنان كثيرة.

ثم اعلم أن معتقدنا ومعتقد الجماعة: اعتقاد التوحيد، وصفات الكمال، وأن الأنبياء كلهم من آدم إلى محمد مرسلون من عنده، مبلّغون لرسالاته، هداة إلى شرائعه، معصومون عن وُضمة المعاصي، مبعوثون لهداية العامة والخاصة كلهم، كلامهم محمول على ظاهره ما لم يوجد صارف ملجئ، وأن محمدا صلى الله عليه وعلى آله وسلم أفضلهم وسيدهم وخاتمهم، كما مر.

وقد أخرج البيهقي وأبو نعيم في «الحلية» عن أنس مرفوعا: «أنا أول من تنفلق الأرض عن جُجُمته ولا فخر، وأنا سيد الناس يوم القيامة ولا فخر، ومعني لواء الحمد يوم القيامة».

(الحديث)، وأخرج البيهقي والدارمي وابن أبي حاتم عن ابن عباس: «إن الله فضل محمدا على أهل السماء، وعلى الأنبياء كلهم». (الحديث)، وفيه بيانه من اجتهاد ابن عباس، وأن خلفاء الأربعة راشدون مهديّون، سننهم كسنن نبوية يُعصّ عليها بالنواجذ، وقد ورد في الشيخين أنها وزيراه، وفي ذي النورين أنه رفيقه، وأخرج ابن قانع والطبري عن أبي الحمراء مرفوعا: «لما أسري بي إلى السماء إذا على العرش مكتوب: لا إله إلا الله محمد رسول الله، أيده بعليّ» انتهى.

قالوا: لما لهُ من الصحبة القديمة والآثار العظيمة في غزواته. ولا يلزم من هذا تفضيله على غيره

من الخلفاء كأبي بكر وعمر، ولا أن تأييده له أعظم. ولعل لتخصيصه وجهها لا يقف عليه إلا الأنفس القدسية. وهذه هي الشاكلة السنية والسنة النضيحة السنية.

### عند الخاتمة

[المقدمة مره على ما في نسخة عنيد، فلهذا لم يبق شيء منها]

في المداخل الشيطانية وأسباب الزيغ في باب العقائد، فاعلم أن منشأ التورط في الغلط الاعتقادي وغيره، وقطاع طريق الحق، ومداخل الشيطان في إصابة العقائد الواقعية: أمور كثيرة:

منها: الإلف والعادات.

ومنها: رقة القلب.

ومنها: الأمور الجليّة أو المزاجية.

ومنها: فشو الأمر وشيوعه في العامة، حتى تمكن في القلوب وصار كأنه مشاهد واقع، كخبر الغدير بين الشيعة.

ومنها: تأثيرات الصحبة القبيحة.

ومنها: توارث الأمر كابرا عن كابر، سواء كان من طريق الآباء والأجداد، أو من طريق السيوخ في الإرادة وليعة، أو المشايخ، أو الأساتذة في التعاليم، أو من طريق الكبراء الآخرين، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَالْيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَكُنْوا أُولِي عِلْمٍ﴾، وقوله: ﴿وَأَذِّنْ لِلْعَذَابِ﴾ (الرحم: ٢٣)

﴿وَأَذِّنْ لِلْعَذَابِ﴾ (الرحم: ٢٣)

وبقوله: ﴿وَأَذِّنْ لِلْعَذَابِ﴾ (الرحم: ٢٣)

(الأحزاب: ٦٧)

(القرة: ١٧٠)

ومنها: ثوران مادة الحب وشدة الولاء، كما وقع لأرباب موالة أهل البيت من جهة غيرهم، حتى فضلوا في شدة ولائهم المرتضى على الثلاثة من كل وجه من وجوه الكرامة، مع أن

من الخلفاء كأبي بكر وعمر، ولا أن تأييده له أعظم. ولعل لتخصيصه وجهها لا يقف عليه إلا الأنفس القدسية. وهذه هي الشاكلة السنية والسنة النضيحة السنية.

## عند ملأ

[المقدمة مرتبة على مبدأ وثلاثة عيون، بدأ بالعند ملأ منها]

في المداخل الشيطانية وأسباب الزيغ في باب العقائد، فاعلم أن منشأ التورط في الغلط الاعتقادي وغيره، وقطاع طريق الحق، ومداخل الشيطان في إصابة العقائد الواقعية: أمور كثيرة:

منها: الإلف والعادات.

ومنها: رقة القلب.

ومنها: الأمور الجبليّة أو المزاجية.

ومنها: فشو الأمر وشيوعه في العامة، حتى تمكن في القلوب وصار كأنه مشاهد واقع،

كخبر الغدير بين الشيعة.

ومنها: تأثيرات الصحبة القبيحة.

ومنها: توارث الأمر كابرا عن كابر، سواء كان من طريق الآباء والأجداد، أو من طريق

الشيوخ في الإرادة والبيعة، أو المشايخ، أو الأساتذة في التعاليم، أو من طريق الكبراء الآخرين،

وإليه الإشارة بقوله تعالى: **وَالَّذِينَ آمَنُوا يَتَّبِعُونَ أَهْلَهُمْ** (الأنعام: ١١٠) وقوله:

**وَالَّذِينَ آمَنُوا يَتَّبِعُونَ أَهْلَهُمْ** (الأنعام: ١١٠) (ترجوف ٢٣)

**وَالَّذِينَ آمَنُوا يَتَّبِعُونَ أَهْلَهُمْ** (الأنعام: ١١٠) (القرة: ١٧٠)

ومنها: ثوران مادة الحب وشدة الولاء، كما وقع لأرباب موالاة أهل البيت من جهة

علوهم، حتى فضّلوا في شدة ولائهم المرتضى على الثلاثة من كل وجه من وجوه الكرامة، مع أن

قضية الولاء ليست في الواقع هو التفضيل، وإنما هو الزلة بالغلو من جهة الطبع لا العقل. ومن نتائج هذه الشدة: غلو البغضاء والحقد في حق الأعداء، كما وقع في فرط حب شهيد كربلاء إكفار قتلته. وإخراجهم عن محيط دائرة الإسلام، مع ما حَقَّق القاري ومن فوقه ومن تحته أن قتل غير السي ليس بكفر إلا بالاستحلال. ومن ههنا يقال: قضايا الطبع أمور وقضايا العقل أمور أخرى.

ومن هذا معتقد العامة أن هذا الجيش وأميرهم بل يزيد أيضا: أخس وأغوى وأسفل في النار من إبليس وفرعون ونمرود وشداد. ومن شعب هذا الغلو ما بلغ، حتى قيل في حب علي ما قيل في حق محاربيه؛ لاستهجان مجرد خلافه في استغراق ولائه.

ومنها: العمل بمشهور الأفواه، وإن لم يكن له أصل مستند يعول عليه، وفروعه لا تستقصى في الضبط، فمنها: ما تداولوه على الأفواه من غير ثبوت، وكأنهم زعموه متلقى بالقبول كما قالوا: يزيد قاتل الحسين، فلعنوه أقبح لعنة، مع أن أهل السير هادموه عن أصله، ولم يثبتوا أمره به، بل ولا إجازته ولا رضاه به، فضلا عن إرسال الجيش إليه.

ومنها: ما اطمأنت إليه قلوب العامة بل نفوس كثير من الخاصة من الأحاديث المشهورة على الألسنة، مما لا أصل له، ولا أزيمة ولا خطم، أو الضعيفة، ثم حسبوها كالعيان، واستوجبوا العمل بها كالعمل بالأركان.

ويقرب من هذا الخبر كثير من الأخبار والآثار المشحونة في كتب الفقه والسلوك والتصوف، فمنها: ما قضى عليه أرباب النقد بأنه موضوع، ومنها: ما صرحوا بأنه وإله أو لا أصل له، وهكذا أخبار كثيرة من أهل التاريخ والتفسير، ونظائر هذا الأصل غير محصاة.

ومنها: إعطاء الأكثرى حكم الكلي مع وجود المانع القوي، كما ارتكز في الأوهام العامة:



أن المقاتلة لا تقع إلا بالبغض والعصبية الغالية المفرطة والعداوة من غير عزم الحق، إما من الطرفين، أو من طرف. وفرَّعوا عليه حال محاربة صفيين، مثلاً: إن الحق بيد المرتضى وهو قاصد إحقاق الحق، والطرف الآخر كان عريقاً في بحر الأحن والبغض من غير طلب الصواب، ثم تفوهوا ما تفوهوا في حق أكابر الصحابة كالأمير والوزير، ولم يدروا أن ما رعموه أكثر من لا كلي، فجعلوا الأكثر لوقوع شيء لازماً له، فوقعوا فيما وقعوا من الغلط.

وهذه المغالط منسوجة على مسلك فحول أهل السنة. وهذا كأنه فُهرس هذا العقد، وللمدخل عرض عريض، ولها أنحاء أخر أيضاً، وللمذكورات أيضاً تفاصيل لا يسعها المقام. وعندي: أن فرط الغواية بالإفراط والتفريط، والغلو بالتوغل في مقعر التوريط والتجافي عن معارج التوسيط هو اشتطاط اللدد، ولروم حماية مذهب الأسرة والعدد، وهيجان مواد المخالفات، ومرار نفع المناظرات والمكابرات والمطارحات والمهارة والمباراة في خلافات المذهب تحريراً وتقريراً. وقد صادفنا التجارب فيما سبق مساعدةً لذلك، وشاهدنا في أعصارنا أمثال إیراثات النزاعات لهذه الفواحش فيما هنالك، ومن استقرى وجده في الأكثر حقاً وصواباً، ويطائر هذا في الخلافات الدنيوية مشهودة، والشحناء الروعية الدينية أشد لها وشعلة من البغضاء الدنيوية.

والأصل فيه تهيج مادة التعصب، وقد ورد من حديث عطية بن قيس -رفعه-: «أبى عبد جاءته موعظة من الله في دينه فإنها نعمة من الله سبقت إليه، فإن قبلها شكر، وإلا كانت حجة من الله عليه؛ ليزداد بها إثماً ويزداد الله عليه بها سخطاً»، أخرجه ابن عساكر، ومن حديث أنس -رفعه- في حديث: «ثلاث مهلكات: هوى متبع، وشح مطاع، وإعجاب المرء بنفسه»، أخرجه في نسخة في «التوبيخ» والطبراني في «أوسطه»، ونحوه من حديث ابن عمر كما في «أوسطه».

ومن حديث جابر: «الجمال صواب القول بالحق والكمال حسن الفعال بالصدق»، أخرجه الحكيم، ومن حديث أنس: «خذ الأمر بالتدبير، فإن رأيت في عاقبته خيراً فامض، وإن خفت غيًّا فأمسك»، أخرجه عبد الرزاق في «جامعه» وابن عدي في «كامله» والبيهقي في «شعبه»، ومن حديث معاوية -رفعه-: «نهي عن الأغلوطات»، أخرجه أحمد وأبو داود، ومن حديث أنس: «ويل لأمتي من علماء السوء»، أخرجه الحاكم في «تاريخه». وفيه أخبار كثيرة على اختلاف أنحاء بيانها.

ثم اعلم أن من أعظم قواطع الطريق ومكايد الشيطان وإمكان مداخله: باب الإحسان والإساءة من قبل العباد، فقد يقع المسكين في مواقع التورط من جهة فقره بصروف الدهر، وحاجته إلى المترفين الجالبيين له إلى مسالكهم، أو من إحسان الكفرة إليه، أو إساءة المسلمين إليه بالاستصغار والزجر والتوبيخ وغيرها، وقد ورد من حديث ابن مسعود مرفوعاً: «جبلت القلوب على حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها»، أخرجه ابن عدي في «كامله» وأبو نعيم في «الحلية»، وصحح البيهقي في «شعبه» وقفه.

ومنها: إكثار الكلام، وإطالة النظر في الدقائق المزلقة الأقدام والأسرار الإلهية المتعالية عن مدارك أوساط الأنام، كما استطالت الألسنة العامة والخاصة بالكلام في الجبر والقدر، وهي المهلكة العظيمة للخاصة فضلاً عن العامة، وقد أخرج الخطيب في «تاريخه» عن ابن عمر -رفعه-: «عزمت على أمتي أن لا يتكلموا في القدر»، وابن عدي عن أبي هريرة به، وزاد: «ولا يتكلم في القدر إلا شرارُ أمتي في آخر الزمان».

وكذا الخوض في ذات الله؛ فإن ثمرته الزين في الأكثر، وقد أخرج أبو الشيخ في «العظمة» عن ابن عباس -رفعه-: «تفكروا في كل شيء، ولا تفكروا في ذات الله»، الحديث، وعن أبي ذر

-رفعه-: «تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في الله فتهلكوا»، وعن ابن عباس -رفعه-: «تفكروا في الخلق، ولا تفكروا في الخالق؛ فإنكم لا تقدرون قدره»، وأبو الشيخ فيها والطبراني في «الأوسط» وابن عدي في «الكامل» والبيهقي في «الشَّعَب» عن ابن عمر -رفعه-: «تفكروا في آلاء الله، ولا تفكروا في الله»، وأبو نعيم في «الحلية» عن ابن عباس -رفعه-: «تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في الله».

ومنها: مداخلة الوهم العامي؛ فإنها مهلكة كبيرة أيضا غالبا، كما يتوهم أن وراء كل مكان مكانا، وقبل كل زمان زمانا، وأن لكل شيء علة ومبدأ، وأنه لا يتصور وجود شيء بدون مبدأ الذي يصدر منه، كما أخرج الطبراني في «الكبير» عن عبد الله بن عمرو مرفوعا: «إن الشيطان يأتي أحدكم فيقول: من خلق السماء؟ فيقول: الله، فيقول: من خلق الأرض؟ فيقول: الله، فيقول: من خلق الله؟ فإذا وجد ذلك أحدكم فليقل: آمنت بالله ورسوله»، وأصله في الصحيحين، وأخرج ابن أبي الدنيا في «مكايد الشيطان» عن عائشة مرفوعا نحوه. فهذا بُذْ قليل من مداخل الشيطان في أبواب العقائد، وبيان أسباب قطع الطريق على قوافل مارة عن الوصول إلى مقاصدها.

### خاتمة

هذا، وإذا بلغ الكلام الختام أسأل الله تعالى أن يجعل المعرفة رأس مالي، والعقل أصل ديني، والحب أساسي، والشوق مركبي، وذكر الله أنيسي، والثقة كنزي، والحزن رفيقي، والعلم سلاحي، والصبر ردائي، والرضا غنيمي، والفقر فخري، والزهد حِرْفَتِي، واليقين قوتي، والصدق شفعي، والطاعة حسبي، والجهاد خلقي وقرّة عيني، والسكينة لباسي، والبر شعارِي، والحكمة معنولي، والوفاء طبيعتي، والمعروف حِبْلَتِي، والعدل سيرتي، والهدى إمامي، والإسلام ملتي. وأنا العبد الضعيف، الآمل لرحمة ربه، المضطر إليه في كل حال، يدعو له لكشف سوء وهو

قائل: **الرجل الحكيم** **الذي لا يخطئ** **في قوله تعالى: «ولا يحسن له أن يضحك»**، والعبد عاجز وخلق الإنسان ضعيفا، فلا يسعه أن ينصب. ولا يحسن له أن يضحك، فقد روي عن ابن عباس في قوله تعالى: **«ولا يحسن له أن يضحك»**، قال: لوح ذهب فيه مكتوب: عجا لمن آيقن بالقدر كيف ينصب؟! عجا لمن آيقن بالنار كيف يضحك؟! عجا لمن يرى الدنيا وتقلبها بأهلها كيف يطمئن إليها؟! أنا الله لا إله إلا أنا، محمد عبدي ورسولي، أخرجني الخطيب من طريق مالك والبخاري في «مسنده»، والبيهقي في «شعبه» عن عمرو وعلي موقوفا، وورد مرفوعا عن أبي ذر.

أيا	من	طبعه	جل	بوصف	الاصطفا	حل
وأوصاف	الردى	خل	لـ	ما	قل	وما
ومن	يختار	إنصافا	يراه	الفرد	إن	صافي
ويسنعه	إن	صاف	ويستحليه	إن	ولي	
حواش	لي	على	شرح	لسعد	الدين	عن
خلت	في	الترح	عن	طرح	حلت	من
بدائع	مقصد	فيها	فيا	أسفى	لنا	فيها
ترى	نفس	مُنَى	فيها	بما	خلى	وما
لطائف	كلها	تُعنى	قطائف	نخلها	نُحِبى	
عجائب	صنعها	تُرني	بما	دق	وما	جل
عقائدها	مدللة	محللة	قواعدها	ومعناها	قد	انحل
معاقدها	محللة	وافاه	وبالإنصاف	كافاه	اعتل	
فمن	بالخوض	نافاه	فما	عل	وما	اعتل
وما	بالظلم					



فقلب	الفسق	مضطرب	ودمع	الرفض	منسجم
وقصر	الكفر	منهدم	لسان	الأغويا	كل

اعلموا أنها الحياة الدنيا ثمة وأنا المائة عرة لأهل الحياة، أين من صنف الكتاب؟! وأين من  
درس الطلاب؟! فيا أيها النظار انظروا فيها بالنبه والاعتبار. فمصنف هذه المقدمة ومحشي هذا  
الكتاب بعد تسويدهما عاش أياماً معدودة الميعاد، ورحل من هنا إلى وطنه سنبُل مراد آباد،  
فهناك سافر بحمى الدقة بغتة إلى دار السلام، في إرخ ثلاث عشرة صفر من شهور سنة خمس  
وثلاثة عشر مائة من هجرة خير الأنام عليه الصلاة والسلام وعلى روحه رَوْحٌ وريحانٌ إلى يوم  
القيام. وكان يبراس العلماء الفحول، وتجاوز تصانيفه مائة من المعقول والمنقول. وأنا الآسي

الآسي محمد عبد العلي المدراسي بكيث وأسيت بوفاته وأرخت تاريخ مماته

إن الدنيا	فيها	المين	حين	عين	غين	شين
وجودها	بين	العدمين	دئوها	بؤن	القدمين	
ألا	أما	إن	الدنيا	كانت	مزرعة	الأخرى
فازرع	من	حسن	التقوى	واحصد	من	تقوى
حياتنا	عجلاً	ذهبت	مما	أجلًا	جاءت	
فالدنيا	بالموت	دنت	إذ	القيامة	قد	قامت
مولانا	ملك	العلماء	إمامنا	تأج	الكَمَلَا	
فجئنا	أوه	من	الدنيا	رحل	إلى	دار
وهو	محمد	حسن	آه	يا	مولانا	واويلاه
فارقنا	إنا	الله	وُحْدانا	فيها	أسفاه	
جاء	به	من	هنا	أجل	مات	بموطنه
						سنبُل

ربُّ	العالم	عز وجل	عليه	رحمته	أنزل
ربه	حينئذ	ناداه	اذكر	يا عبيدي	الأوَّاه
لا	إله إلا الله	الله	أحمدُ	كان رسول الله	
وهو	المنطيقُ	الأبجل	منطقه	ما قل ودل	
حلَّال	ما لا	ينحل	كشاف	فيما	يُشكل
ألف	نسخاً في	المعقول	صنّف	زُبْراً في	المنقول
أقصرها	ما كان	يطول	أطولها	لم يُقص	الطول
نثراً	نظماً	همداني	متناً	شرحاً	دَوَّاني
فرعاً	أصلاً	جرجاني	عقلاً	نقلاً	شيباني
ذاك	العريف	العلام	كان	وحيداً في	الأعلام
أخصُّهم	في العرف	العام	أعمُّ	منه الفيض	النام
روحه	راحت إلى	العلی	دخلت	جناتِ	المأوى
من	تحت العرش	الأعلى	إن شاء الله	تعالی	
فله	روض	رضوان	راح	روح	ريحان
دُرٌّ	دُرٌّ	أزْدَانُ	طابَّ	طيبٌ	غلمان
مماته	لم	تَرْخَنه	حياته	لم	تعلنه
سَبَّح	يا هو يا مَنْ هو		قد رضي	الله عنه	
هذا	إِرخ	المرَضِيَّات	مَرْضِيٌّ	في	التاريخات
ربه	الأعلى في	الجنات	بوَّاه	أعلى	الدرجات
أعطى	الرحمة والغفران		أحسنه	كُلَّ	الإحسان
قال	بإرخه	للرحمن	أدخله	الخلد	الرضوان
ربِّ	له هاتِ	الجنه	وَارْحَمَ	مَنْ يَأْتِي	الجنه
فهو	لنعمات	الجنه	دخل	مقامات	الجنه

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله المُوَحَّد بجلال ذاته، وكمال صفاته، .....  
حسبته التي هي واحدة ومن سجدت

فبعد افتتاح الكتاب بالحمد لله بعد التسمية، أسما بالكتاب العزيز، أي بترسمه، ونحديت «كل أمر ذي بال لا ينفع فيه الحمد فهو أقطع»، رواه ابن ماجة من حديث الأوراعي عن مرة بن عبد الرحمن عن الزهري، عن أبي سلمة عن أبي هريرة بعد، وأخرجه أبو عوانة في «صحيحه»، وابن حبان أيضا في «صحيحه»، والحاكم في «مستدركه» وقط أن داود، وسناني «كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أحدم». وقال ابن الصلاح إنه حسن، دون الصحيح وفوق الضعيف، وأصح ما رواه رجال الصحيحين سوى مرة، فإنه لم يخرج له سوى مسلم في الشواهد مقرونا بغيره، وليس لها حكم الأصول. وقال ابن الأوراعي: ما أحد أعلم بالزهري منه، وقال يزيد بن السمط: أعلم الناس بالزهري مرة. قلت قال ابن حجر صاوي في مآكير، وقال الذهبي قال الخورجاني: سمعت أحمد يقول مكر الحديث حذا، وقال نجي ضعف الحديث، وقال أبو حامد ليس بالقوي.

لكن قيل عن ابن عدي روى الأوراعي عن مرة بضعة عشر حديثا، وأرجو أنه لا بأس به وأخواب ابن عدي بأهله عنه بعد، وقد قال الدارقطني إن محمد بن كثير رواه عن الأوراعي عن الزهري، لم يذكر مرة، وكذلك حديثه خارجة من مصعب ومسلم بن إسماعيل عن الأوراعي عن الزهري، ولم يذكر مرة، فعلم أن الأوراعي سمعه من الزهري بلا واسطة أصلا، ورواه محمد بن لويد الرندي عن الزهري عن عبد الله بن كعب بن مالك عن أمه، رفعه هكذا قاله التاج السكي في «الطبايع» مع زيادة عليه، فعلم أنه صحيح كما قاله الدر العيني ولو سلم شيء من الضعف فلا يزل عن درجة الحسن بعدد الطرق (٢) قوله: **المتوحد** - «المتوحد» صفة حارية على الله، أي المنفرد ذو الوحدة، كما في «القاموس». «الحلال ذاته» اسم صلة لـ «التوحد»، أي صفة حلال الذات عبر مشتركة بينه وبين غيره، إذ حقيقة حلاله مختصة به، لا يتجاوزها إلى غيره، إذ التحقق - سمك صفة من الواجب وإمكان ليس إلا بصرف من الاشتراك اللفظي، وإلا فحقيقة كل منهما مباينة حقيقة أخرى عنه الأمر أن يلزم اشتراك المفهوم التعري، كاشتراك العلم بالمصدر المعبر عنه بالفارسية «الاشتق»، ولا يتصور الاشتراك في المصداق.

«وكمال صفاته» الإضافة في كل من القريتين: إما إضافة الصفة إلى الموصوف، كما «خُذ قطيعه»، فالمصدر بمعنى سمك. أو إضافة الصفات إلى كماله، أو بمعنى «من»، أي حلال هو عين ذاته، أو كمال أو كمالات هي عين صفاته، أو بمعنى «هو»، أي حلال نائب لذاته وكمال موجود في صفاته، وذلك الكمال ليس أمرا مشتركا بين صفاته وصفات غيره، بل هو عين صفاته. وقد يقال لئلا يتسلسل، حال من الصميم في «المتوحد»، أي. منسبا لحلالها وكمالها وقد يخار. أنها صفة للموحد في حق الأسماء بسبب هذا الحلال والكمال، حتى يتشاركه غيره في الخلق، فيسار به إلى أنه خالق لأفعال غيره. فلو كانت الصفات السبع الحقيقية التي سذكرها المصنف حقا، أو يقال كل صفة له فهي كمالية.





وعلى آله وأصحابه هُداة طريق الحق وحُماة.

وعد، فإن منى علم الشرائع والأحكام، .....

من فحص عن سره وحصله وفعاله وجلاله تمكن في قلبه الحرم برسائله من غير انشاق إلى طلب المعجز، كما صرح به  
الشيخ في «الإحسان» أن مجرد ملاحظة عاداته ومعاملاته في أهله وأعيانه كان كافياً في تصديق رسالته، فضلاً عما صدر منه  
من طاعة الله، وبإحاطة الحاصره عن المسائل المعصية، ودقائق حوامع كلمه، ولصائص الحقائق السريعة، مما نكّل دور أدنى  
فقد هي كلمة أعالي ألباب الكلمة الأركاء، مع كونه أمراً، وإليه أشير في قوله تعالى: «تَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ»  
(١٠٠)

«أهل البيت» هم أهل الرجل وأبناؤه، ولا يستعمل إلا فيما فيه شرف عالٍ، فلا يقال آل الإسكاف، كما  
قال ابن القيم وأصله «أهل»، أبدلت الهاء همزة، فصارت «أهل»، ونقلت همزتان، فأبدلت الثانية ألفاً، تصغيره: «أهل»  
«أهل» هو أهل بيتي (صلى الله عليه وآله) وأبناؤه، وسأؤد، والرجال الذين هم له أمته، كذا في «القاموس» واحتج في  
تعيين مفهوم «آله»، بما في معنى مصداقه والظاهر أن المراد به أرواحه وعترته وأولاده، ونعُدُّ منهم علي كرم الله وجهه أيضاً،  
كما يؤيده حديث إكساء والمناقلة وغيرهما وذلك توسط سيدة النساء (صلى الله عليه وآله)

«أهل البيت» الذين صحبوه على إيمانهم وماتوا عنده، فالمحدثون ومن جدوا حلوهم اكتفوا بمجرد الرؤية بلا استنراط الرواية  
وغيره تسبحة وهموم أهل الأصول اشتروا طوطماً، فقد يقدر سنة، وقد يقدر سنة أشهر، وهذا ساء على العرف  
والاستعمال المتبحر والأصحاب، فلا يقال أصحاب أبي حنيفة مثلاً إلا لمن طالب مدارسه له، لا لمن رآه مرة أو مرتين،  
«أهل البيت» على الأول، فلا يخرج كبر من الصحابة، عن وصف الصحابة، إلا أن يؤول تعدد الاصطلاح فيه، وعددهم  
بما لا يصحاح أحد بعد عهد أموه، فتدر

«أهل البيت» هم الأول وفتح الباء، جمع «الهادي» من «الهداية» بمعنى الدلالة على «طريق الحق» الإضافة بيانية،  
أي الطريق الذي هو الحق. وهم العقائد الحق والملة الإسلامية وأحكامه. «وحماة» جمع «حام» بمعنى الحافظ، يقال: حماه  
حُمياً وحُمّةً وحُمّةً، بكسر، وخموة، وحمي المريض ما صره: منعه إياه، فاحتمي وتحمي: امتنع، = كذا في «القاموس»، أي آله  
وأصحابه الذين كانوا يهتدون بالناس إلى الإسلام ويمنعون عنه سرور الأشرار من الأنام.

«أهل البيت» أي من دعاكم من الحمد لله تعالى والصلاة على نبيه وآله. والمشهور: أن الصرف وقع في خبر «أما»  
«أهل البيت» وعنه ساء «الهاء» فيما يأتي والظاهر ما قاله الرضي أن ذلك ساء على إجراء الصرف مجرى الصرف كما  
في خبر آخر المتضمن معنى لشره، وقد يؤتى على غير الظرف أيضاً كثيراً، كما يشهد به الفحص عن ألفاظ الحديث  
«أهل البيت» فذلك إما ساء على إيمانه صاب الظرف، ففقه إثنان، أو على تضمين معنى الشرط، فمنه ساء واحدة.  
«أهل البيت» أي ما من عنه «علم الشرائع والأحكام» الذي هو عين اعتقاد أملة الإسلام، فساء هو اعتقاد نوحده سبحانه  
«أهل البيت» ونسبته بصفات الكمال كافي، واعتقاد بؤة الأبناء مع ما يلازمه من اعتقاد ما يتبع بالكتب السماوية =

وأساس قواعد عقائد الإسلام، هو علم التوحيد والصفات، الموسوم بالكلام، المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الأوهام.

وإن المختصر المسمى بـ«العقائد» للإمام الهمام، قدوة علماء الإسلام، نجم الملة والدين، عمر النسفي

= والملائكة والصفات السمعية. أو اعتقاد الأصول الإسلامية السمعية، فمبناه الاعتقاد الإسلامي الناشئ عن الحزم برسالة الرسول ﷺ. أو الأصول الكلامية العامة للسمعية والعقلية، فمبناها الأدلة القاطعة العقلية أو السمعية. أو المعلومات الإسلامية الأصلية والفرعية من حيث هي معلومات، فمبناه الإدراكات الخاصة المتعلقة بها؛ فإن صفة المعلوماتية فيها ناشئة عنها، أو مطلقاً، فمبناه النصوص والراهنين العقلية الغير المشونة بالوهم. أو خصوص الأحكام الفرعية الفقهية، فمبناها الاعتقادات الإسلامية الضرورية، أو المعتقدات من حيث هي معتقدات.

«وأساس» بمعنى أصل الساء كالأس والأسس، أي ما يبنى عليه «قواعد عقائد الإسلام» هي: الأصول الكلية المأخوذة من النظر أو الضرورة أو النصوص، وإضافة «القواعد» إلى «العقائد» بيانه، فأساسها النصوص. أو الأدلة البصرية الصافية عن الأوهام والمواجيس الفلسفية. أو أدلة العقائد، وهي النصوص، كما يقال: قواعد الهودج حسبات أربع تحته ركب فيهن، فأساسها ما يبنى عليه من اعتقاد التوحيد والرسالة أو أدلته «هو» خاصة «علم التوحيد» للبارئ تعالت كبرياؤه وجلت أسماءه؛ إذ ما لم يعتقد توحيده سبحانه لم يتصور الاعتقادات الإسلامية المتفرعة عليه، «و» علم «الصفات» السبع الحقيقية له؛ إذ عليه اعتقاد الرسالة، وعليه يدور الاعتقادات الباقية الدائرة عليها الفروع، وهذا العلم هو «الموسوم» المسمى «بالكلام» وعلم العقائد «المنجي» المعطي للنجاة والخلاص.

«عن غياهب» جمع «غَيْهَب» هو الظلمة كالغَيْهَبَان، والشديد السواد من الخيل والليل. أي الظلام التي هي «الشكوك» والريب، إضافة تشبيه؛ بناء على أن في الحزم واليقن انكشافاً وانجلاء، وفي التردد ظلمة وسواد أو بُهْمَة. «وظلمات الأوهام» التي تعزري الناس في العقائد الإسلامية، لا سيما في مسألة الصفات، ومسألة القدم، ومسألة خلق الشرور وأفعال العباد، ومسألة الكلام، ومسألة الجبر والقدر وغيرها.

«وإن» المثنى «المختصر المسمى بالعقائد» المصنف «للإمام الهمام» بمعنى الملك العظيم المهمة، والسيد الشجاع السخي، خاص بالرجال. «قدوة» مُثَلَّة: ما نسَّنت به واقتديت به. أي مقتدى «علماء الإسلام، نجم الملة والدين» من حيث إنه يهتدي به الناس كالبحر، إشارة إلى لقبه: «نجم الدين»، واسمه «عمر» بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن لقمان، مفتي التقليد، أبو حفص «النسفي» بفتح النون، نسبة إلى «نَسَف» بفتح النون والسين المهملة، من بلاد ما وراء النهر، كان إماماً فاضلاً أصولياً متكلماً محدثاً مفسراً فقيهاً حافظاً نحويًا، أحد الأئمة المشاهير بالحفظ الوافر والقبول التام. أخذ الفقه عن صدر الإسلام أبي اليسر محمد البردوي، عن أبي يعقوب يوسف السَّيَّاري، عن أبي إسحاق الحاكم =

المُنْجِي عن  
نِي لمحضر

أعلى الله درجته في دار السلام،

ي درجة مسكه

عن أبي جعفر الهندي، عن أبي بكر الأعمش. وأبي بكر الإسكاف، وأبي القاسم الصقار. والأعمش عن أبي بكر الإسكاف، عن محمد بن سلمة، عن أبي سليمان الجوزجاني، عن محمد بن الحسن الشيباني. والصفار عن نصير بن يحيى، عن محمد بن سماعة، عن أبي يوسف.

وله تصانيف جليلة في الفقه والتفسير، وأجلها «التيسير في التفسير»، وله «المنظومة» وهي أول نظم في الفقه، و«كتاب اليواقيت». وعن السمعاني أنه قال: فقيه عارف بالمذهب والأدب، صنف التصانيف في الفقه والحديث، ونظم «الجامع الصغير». وقيل: إنه صنف قريبا من مائة مصنف. وله شيوخ كثيرة، جمع أسماءهم في كتاب سماه «تعداد الشيوخ لعمر». وتفقه عليه ابنه أبو الليث أحمد بن عمر المعروف بـ«المجد النسفي»، وقرأ عليه بعض تصانيفه صاحب «الهداية» وأبو بكر أحمد النحوي المعروف بـ«الطهير». ومن تصانيفه أيضا «طلبية الطلبة» في شرح ألقاط كتب أصحابها. وقيل: إنه تأليف عبد الكريم تلميذ صدر الإسلام.

مات النسفي سنة سبع وثلاثين وخمس مائة بسمرقند، وولادته بنسف سنة إحدى وستين وأربع مائة. كذا قال الكفوي في كتابه. وقال علي القاري في «طبقاته»: من تصانيفه «الإشعار بالمختار من الأشعار» في عشرين مجلدا، وكتاب «المشارع»، و«قند في علماء سمرقند» في عشرين مجلدا، و«تاريخ بخارا». وقيل: إنه كان يعلم الإنس والجن، ولذلك قيل له: مفتي الثقلين. وقال السمعاني في «أنسابه»: طالعت مجموعاته في الحديث ورأيت فيها من الغلط وتغيير الأسماء وإسقاط بعضها شيئا كثيرا، وكان مرروقا في الجمع والتصنيف... وذكره ابن النجار فأطال وقال: كان فقيها فاضلا، محدثا مفسرا، أدبيا متقنا، قد صنف كتب في التفسير والحديث والشروط. انتهى

قلت: صدور الغلط والتغيير منه مما لا يعاب به شنيع عيب؛ فهو بشر، فلكل جواد كِبْوَة، ولكل عالم هَفْوَة، ألا ترى شعبة بن الحجاج، وهو أمير المؤمنين في الحديث، ولعلك سمعته وما له من شدته ومزيد احتياطة في الحديث، وقد روي عنه الخطأ كثيرا في المتون والأسماء، كمالك بن عَزْفُطَة لمقام خالد بن علقمة في عدة أحاديث.

ثم هذا كله هو الظاهر من قول الشارح، وتسميته إياه بعمر، لكن قال الزرقاني في «شرح المواهب» في بحث خصائص الأمة المحمدية: «العقائد النسفية» الذي شرحه السعد التفتازاني، لأبي الفضل محمد بن محمد بن محمد، المعروف بـ«البرهان الحنفي النسفي»، له «مختصر تفسير الرازي» و«مقدمة في الخلاف» وتصانيف كثيرة في علم الكلام وغيره، توفي سنة ٦٨٧هـ، وهو متأخر عن النسفي صاحب التفسير والفتاوى وغيرهما، توفي سنة ٥٣٧هـ، وغير صاحب «الكنز» و«المدارك» في التفسير، واسمه عبد الله بن أحمد، وغير أبي المعين النسفي ميمون بن محمد، كلهم حنفيون من «نسف» بفتح النون والسين مهملة وبالفاء، مدينة بما وراء النهر.

«أعلى الله درجته» أي أعطاه الله درجة عالية من درجات واقعة «في» الجنة التي هي «دار السلام» والسلامة عن الغوائل من الزوال

نجم الملة

عن الحرم برساة

معلومات الإسلامية

ناسنة عنها، أو

نفاها الاعتقادات

الكلية المأخوذة

نظرية الناصية

نفسه ركب فيها.

كرياؤه وجلت

نفس الحقيقة

نوم» المسمى

في «النسكوك»

مات الأوهام»

وأفعال العباد،

نفاع السحج،

ن حيث إنه

ن لقمان،

نهر، كان

نكم

يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد ودُرر الفوائد، في ضَمَنِ فصول هي للدين قواعد وأصول،  
وأثناء نصوص هي لليقين جواهر وفُصوص، مع غاية من التنقيح والتهذيب، ومهابة من حسن  
النظيم والرتيب، فحاولتُ أن أشرحه شرحاً يفصل مجملاته، ويبيّن معضلاته، وينشر  
مطوياته، ويظهر مكنوناته.....

= «استعمل» حرر! «المختصر»، أي جنوي «من» حملة مسائل «هذا الفن» المسمى بعلم الكلام «عنى غرر» جمع «غره»  
الضم ناص في الحقه، والأعر: الأبيض من كل شيء، أي بوض «الفرائد» من إضافة الضمعة إلى موصوف «الفرائد»  
جمع «فريدة»، هي الجوهرة النفيسة كالنمير، ولما كانا عمائد المصالح ولصانف آمأرب «ودرر الفوائد» جمع «الفائدة»: ما  
سقطت من علم ومال.

«في صمن» نصب على المصدرية، أي استتمالا حاصلًا في صمن عدة «فصول هي» من حيث إنها مسلسلة على العقائد  
التي هي أصول الدرس «قواعد» فعدت عليها الأحكام الدينية متمكنة وأسيت عليها «و» من حيث إن شرائع اجرتية من  
الدين مفرقة عليها «أصول» للدين «و» استتمالا واقعا في «أثناء» أي وسط إيراد «فصوص» أي أقسام مفرقة بالمعاني.  
«هي» أي تثبت نصريجاب «الليقين» الوارد على العقود والأحمار «جواهر» أي موارد ومواد له: لأن الفن كالهبة الواردة  
على مادة، أو يقال إنها جواهر له من حيث إن اليقين يستخرج منها وهو مما سفع به. إذ الجواهر ححر يستخرج منه شيء  
يتمتع به، والجواهر من الشيء ما وُضعت عليه جيلته، كما في «القاموس».

«وفصوص» جمع «فص» هو للحاتم، متلثة، والكسر غير لحن، أي هي موضع اليقين ومكانه ومجمله. «مع غاية من  
التنقيح» أي مع كماله، يقال: نقح العظم: استخرج محه، ونقح الشيء: استخرج قشره، ونقح الجدع: شدته عن أشه،  
وتنقيح الشعر وإتقانه: تهذيبه «والتهذيب» يقال: هذبه: أي قطعه ونفاه وأخلصه وأصلحه، وهذب النجد: نقي عنها  
الليف. «ونهاية من حسن التنظيم» أي التأليف والجمع في سلك «والترتيب» هو وضع كل شيء في موضع يليق به  
«فحاولت» مرتب على ما قلته من مجموع أوصاف علم الكلام والمتن المختصر. قال حاوله حوالا ومحاوله. رامه.  
وأصنه من «الجور» أي دُرب حور شرحه، وأردت بعد معانة هذا المتن «أن أسرحه» أي أوسعه وأكسفه عنه نقابه «شرحا»  
نصب على المصدرية، أو يراد به اسم المصدر، أي الحاصل به، أو يراد به المشروح به. «يفصل» الجملة صفة للشرح، أي  
يظهر معاني «محملاته» التي ازدحت فيها المعاني أو الاحتمالات أو التي أتى فيها عبارة موحدة. «وسير» يسهل ويسر  
بالكشف والإبرار، «معضلاته» اسم فاعل من «الإعضال» بمعنى التندائد، أو اسم مفعول من أعضل الداء الأطباء: علمهم،  
وداء عضال كـ«غراب»: مُغي غالب.

«وينشر» يفرق وينذيع «مطوياته» اسم مفعول من «الطي»، أي الكف، يعبر عنه بالفارسية بـ«تجيين» «ويصهر مكنوناته»  
مستوراته التي هي خفايا المطالب وخبايا المأرب.



مع توجيه للكلام في تنقيح، وتنبية على المرام في توضيح، وتحقيق للمسائل غب تقرير، وتدقيق  
للدلائل إثر تحرير، وتفسير للمقاصد بعد تمهيد، وتكثير للفوائد مع تجريد، طاوياً كَشَحَ الْمَقَالِ  
عن الإطالة والإملال، ومتجافياً عن طرْفِي الاقتصاد: الإطناب والإخلال. والله الهادي إلى  
سبيل الرشاد، والمسؤول لنيل العِصْمة والسِّداد، وهو حسبي ونعم الوكيل.

= «مع توجيه» هو حمل «الكلام» على محمل صحيح لا يتوجه به عليه شيء مما يتوهم فيه. «في» ضمن «تنقيح» للمرام.  
«وتنبية» أي مع تنبيه وإطلاع وإيقاظ للمخاطب؛ لاحتمال الاشتباه فيه، «على المرام» الذي قصده المصنف «في» ضمن  
«توضيح» للكلام أو المرام. «و» مع «تحقيق للمسائل» أي جعلها محققة المضامين.

«غب» بكسر الغين وتشديد الباء: عاقبة الشيء، كالمَعْبَةِ بالفتح، أي بعد «تقرير»، أي حققت مضمون المسألة بعد  
تقريرها. «و» مع «تدقيق للدلائل» وتعمق النظر وإمعان الفكر فيها، «إثر» بمعنى العقب، يقال: خرج في إثره وأثره، أي  
بعده، أي وقفت النظر في مقدمات الدلائل وتقريبها بعد «تحرير» لها وتسطيرها، أو إخلائها عن الحشو والزوائد. «و» مع  
«تفسير» وكشف «للمقاصد» والمطالب «بعد تمهيد» وتوطئة مهية لفهمها مما يبين مُقَدَّاتِهِ، ومما يتوقف عليه من مبادئها.  
«و» مع «تكثير للفوائد» المرتبة على ما أورده المصنف «مع تجريد» للعبارة والمعنى عن العيوب والنقائص والخلل والزوائد.

فعمت أن أعمل هذا الشرح حال كوني «طاوياً كَشَحَ» هو ما بين الخاصة إلى الضلع الخلف، يعبر عنه بالفارسية:  
تِيَا، أي كائناً خاصرةً «المقال» والكلام «عن الإطالة» والإطناب «والإملال» أي إيرات الملل بالتطويل، يقال: طوى  
كشحه على الأمر: أضمره وستره، وطوى كشحه عني: أي قطعني، كما في «القاموس»، فمعناه بالفارسية: يهلو تهي كنده از  
رواری بنم.

«و» حار كوي «متجافياً» متباعدة «عن طرْفِي» الوسط الذي هو «الاقتصاد» هو استقامة الطريق والاعتماد... وضد  
الإطاط، كما في «القاموس»، وطرْفاه: هما «الإطناب» الزائد على قدر الحاجة، «والإخلال» بأداء أصل المقصود من جهة  
الاقتصاد والإيجاز، وترك الطرفين مستلزم لاختيار الوسط، فأشار إلى أنه ترك التطويل المُجِلَّ والإيجاز المُجِلَّ إلى

«و» حار كوي «متجافياً» متباعدة «عن طرْفِي» الوسط الذي هو «الاقتصاد» هو استقامة الطريق والاعتماد... وضد  
الإطاط، كما في «القاموس»، وطرْفاه: هما «الإطناب» الزائد على قدر الحاجة، «والإخلال» بأداء أصل المقصود من جهة  
الاقتصاد والإيجاز، وترك الطرفين مستلزم لاختيار الوسط، فأشار إلى أنه ترك التطويل المُجِلَّ والإيجاز المُجِلَّ إلى

**اعلم** أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل، وتسمى فرعية وعملية، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد، وتسمى أصلية واعتقادية.

والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام؛ لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع. ولا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها. وبالثانية علم التوحيد والصفات؛

قوله: **اعلم**: تمهيد لتقسيم العلوم الدينية المأخوذة عامة مقاصدها ومسائلها من الأدلة الأربعة الشرعية: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وإن كان بعضها مما يتوقف عليه هذه الأربعة، كمسألة التوحيد والصفات والرسالة. وطريق الضبط أن يقال: إن العلم إما أن يكون باحثاً عن أحوال العقائد من حيث يفحص فيه عن العقود، أيها يجب الإدعاء به وأيها يحل كده؟ أو يكون باحثاً عن الأعمال والأفعال، أيها مما ينبغي أن يعمل وأيها يجب أن يترك؟ وأدأول سمي «علم الكلام والعقائد»، والأحكام المدونة فيه تسمى «أصلية واعتقادية» لما أنها لا غاية لها إلا اعتمادها، ولكن يعتبر فيه حثه هي أن يكون على قانون الشرع، لا على مجرد الاسترسال بالعقل كالفلسفة. وسائر إما أن ينصرف في النظر على الأفعال والكميات والملكات القلبية، وهو «التصوف والسلوك»، أو يبحث فيه عن الأعمال الظاهرة، فيما أن يبحث فيه عن طرق إثبات كفياتها وأحوالها عن الأدلة الشرعية على نمط القوانين الكلية والضوابط العامة، من غير خصوص نظر إلى مسألة مسألة جزئية: فهو «علم الأصول».

وأما أن يبحث فيه عن تفاصيل المسائل الجزئية، فيما أن يعتبر استفادة علمها من طريق الاجتهاد في أدلتها التفصيلية من الأدلة الأربعة، وإن كان بعضها مما ليس له مزيد فاقة إلى الاجتهاد، بل هي من ضروريات الدين، كفرضية الصلوات الخمس وصيام رمضان: فهو «الفقه» على اصطلاح أهل الأصول، وإما أن يعتبر استفادة علمها من الأدلة بطريق التعلم والتحصيل من الغير، أو بطريق ملكة الاستنباط من النفس ولو في بعضها: فهو «الفقه» على اصطلاح الفقهاء، وإما أن يعتبر استفادة علمها أعم من أن يكون من الأدلة أو غيرها، على نمط الحفظ والتقليد المحض بحسن الظن بأرباب الاستخراج: فهو «الفقه» على عرف العوام.

فهذا هو الكلام في علم الأحكام المأخوذة من العقل أو النصوص أو الإجماع أو القياس، وأما مطلق العلم الشرعي الديني فيدخل فيه علم التفسير والحديث أيضاً، فتدبر

قوله: **ما يتعلق إلخ**: أي الأحكام التي لا يطلب فيها إلا تحصيل الاعتقاد بها من حيث إنها مطلوبة في الشرع، سواء نوقف عليه الشرع أو استبعد من الشرع. وإما تسمى أصلية، لأنها أصول الشرائع، واعتقادية؛ لأن ذلك هو المطلوب فيها. قوله: **لما أنها إلخ**: أي إنما سمي علم الأحكام المتعلقة بكيفية العمل الظاهر، الباحثة عن حسنه وقبحه من حيث الشرع: علم الشرائع؛ لحصر استفادتها في الاستفادة من الأدلة الشرعية فقط، وعلم الأحكام؛ لأن مطلق الأحكام يتأدر منها الأحكام العملية، فالوجه في النقل هو التأدر من المطلق المطلق.

لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده.

في نسخة بوجد و حساب

وقد كانت الأوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، لصفاء عقائدهم

عن الأباطيل والأصايل

سأنا «الأوائل»، أي المتقدمين ومنهم إمامنا العبد

ببركة صحبة النبي ﷺ، وقرب العهد بزمانه، ولقلة الوقائع والاختلافات، وتمكنهم من

ومعانيه صفه جملة

المراجعة إلى الثقات: مستغنين عن تدوين العلمين، وترتيبهما أبواباً وفصولاً، وتقرير مقاصدهما

عوائد العلماء الظاهر صفة اسم المفعول. يمكن من التعامل بها أي يعين خبر عن منه ترتيب

فروعاً وأصولاً، إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين والبغى على أئمة الدين، .....

عقب حتى «الدين»

قرباً

في حسب خروج الأصايل

أي إنما لم يفتقر إليهما الصحابة والتابعون بوجهين، ولذا لم يتوجهوا إلى تدوينهما، الأول: صفاء عقائدهم من غير احتمال شوب الغي والاعوجاج ببركة الصحة النبوية في الصحابة، وبقرب العهد النبوي في التابعين. وإنما كان احتياج إليهما؛ لإزالة الغواية وعدم العلم بفرط الجهل بالأحكام الواقعية، والثاني: قلة الوقائع والمناقشات والمخاضات في العقائد والأحكام؛ لعدم غلبة الجهل وفرط العصبية وفشو الفسق والكذب، وإنما ظهر ذلك بعد عهدهم؛ لبعد العهد بزمن النبوة، فلم يكونوا يحتاجوا إلى هذا التحشم. وهذا كله دفع ما يتوهم أن هذا التدوين بدعة، وأن هذا لو كان أمراً حسناً لَشَرَّ الصدر الأول والثاني أذيالهم لتحصيله؛ لفرط رغبتهم في كسب الأمور الحسنة، فأزاحه بأن ذلك من قبيل عدم الحكم لعدم علمه، فتدبر

(١) قوله: **وتمكنهم إلخ**: أي لقدرتهم في تحصيل العقائد والأحكام الشرعية ودفع سهاطهم على الرجوع إلى العلماء المعتمد عليهم، فهذا بيان عذر من قتل غير الفقهاء في الصدر الأول والثاني في أنهم كانوا عمر علمين، فقد مست الحاجة لأحدهم من هذين العلمين، وحاصل الاعتذار أن الرجوع إلى الفقهاء الكاملة كان كافياً في هذا الحاصل والدفع؛ نظراً إلى أنه لم يكن لهم مداهمة في الدين والهداية، ولا عروض غائلة التعصب على طريق عموم السوى، كما في الأزمن التي بعدهم، مع ساعد المقاسد وهوى، وغلبت العصبية والطغوى، فلم يكن مجرد المراجعة يُسَمِّن ولا يُعَي من حوق.

سأنا إن أنهم كانوا استغنوا عن تدوينهما وترتيبهما، لا عن نفس هذين العلمين. وإنما كان ما من نظرهم بأنفسهم في مناشئ النصوص ومآخذها، أو من المباحثات والمناظرات الحقة والمقاولات العلمية، أو من الجهل إلى الكثرة مساهمة ومسألة

الصاهر كبره غايه للاستغناء، أي بقي الاستغناء عنهما إلى هذا الحد، وفيه أنه يوهم أنه انتهى به لأوائل، وهم الصحابة وتابعوهم، فلم يبق هؤلاء في هذا الحد مستغنيين، بل صاروا محتاجين، مع أن الأوائل لم يستغنوا عند هذا الحد، من حيث إنهم لم يبقوا بأنفسهم، فيما أن يقال: إنما صدق هذه السالبة المشار إليها بالغاية منها، أو يقدر هنا فعل يتعلق به الغاية، كقولنا: وامتد أو بقي استغناء الناس إلى أن إلخ، ويراد بالناس مطلق من المسلمين، لا بخصوص الأوائل.

وظهر اختلاف الآراء والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات، والرجوع إلى العلماء في المهمات، فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط، وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلتها، وإيراد الشبه بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات. وسمّوا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها.....

أراء أهل العلم من المسلمين  
من مخبرين  
في مسائل الكلام والفقه أى الاستخراج من مصاد مخصوص  
من مخبرين  
مستندة  
استخرج من مصاد  
استندة لأهل العلم  
الاستدلال من خصوص والاصطلاح والافتقار

= والمراد بـ«الفتن» فتن أرباب الغواية والهوى: كالاعتزال وشيوع التشيع والرفض والنصب والخروج، وإلا فأصلهما في عهد علي كرم الله وجهه، وهو من أشد أزمن الصحابة رشداً وهداية، وأصفاه، وأدخلها في السنن؛ لكونه من جملة ملحقة بعهد النبوة. والمراد بـ«البغي» على أئمة الدين: انحراف أهل الزيغ عن منهج مجتهد أهل السنة. والمراد بظهور اختلاف الآراء: شيوع اختلافها تعصبا وعنادا في العقائد والأحكام، لا مجرد الاختلاف في العلم؛ فإنه مما يعد رحمة وتوسعة من الله، كاختلاف المجتهدين من الأئمة فيما بينهم، وإليه أشير بالعطف التفسيري عليه بقوله: «والميل إلى البدع والأهواء» والبدعة: هي ما يخالف الشرع ولا يدخل تحت الأصول الكلية الشرعية أيضا، ومطلق الإحداث باختراع هيئة جديدة في الشرعيات الغير المحدودة ليس ببدعة مما توعد عليه. وقد حققناه في مبادئ «إمطة الأذى عن طريق الهدى»

(١) قوله: **وكثرت إلخ:** أي شاع وفشا وقوع النوازل والوقائع الجزئية، المتعسر معرفة حكمها من صريح النصوص، فاختلقت الأحكام منها من قبل أهل الفتوى باختلاف آرائهم، فوجب القطع بمسئس الحاجة إلى وضع أصول الاجتهاد والاستنباط من مصاد النص، وقياس العائد على الشاهد، فاحترز الأمر إلى تدوين الفقه وأصوله، ووضع المسائل والأجوبة، والأدلة الإجمالية والتفصيلة، ثم بعد ما استند الأمر في الخلاف وضع علم الجدل والخلاف، وأول من تكلم فيه كلاما وافيا وصف فيه من الحنفية: القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي، و«أسراره» في هذا الباب من غرائب هذا العلم، قد أودع فيه لطائف تكلُّ دون إدراك مقاصده ألباب أرباب العقول

(٢) قوله: **المهمات:** [جمع «المهم»: المقصد، من أهمه: إذا حزنه، والمقصد مما يحزن الطالب في تحصيله.]

(٣) قوله: **ما يفيد إلخ:** مما يتراءى وروده ههنا ظاهرا اتحاد المفيد والمفاد؛ لأن الموصول أيضا عبارة عن هذه المعرفة والعلم، والظاهر أن ههنا تقديرا والمراد بالموصول هي المسائل والعقود المقصودة: أي العلم المدون الذي يفيد مطالعة مسائله أو النظر إليها معرفة الأحكام إلخ. وقد يوجَّه بأن المراد بالموصول هو الألفاظ الدالة على المسائل، فهي مفيدة من حيث الدلالة معرفة الأحكام. وفيه أن المراد إفادة المعرفة بالأدلة، وهي لا تكون إلا تحصيل المجهول وكسب المطلوب والإفادة للأمر الجديد، وقد تقرر في موضعه أن الألفاظ غير صالحة لهذا النحو من الإفادة، ولا يمكن أن يحصل منها غير الحاصل، وإلا لزم الدور؛ لتوقف إفادتها على العلم بالوضع، الموقوف على تصور المعنى الموضوع له، فلو توقف علمه على العلم بطريق الدلالة لزم الدور المضمر، فتدبر.



التفصيلية<sup>(١)</sup> بـ «الفقه»، ومعرفة أحوال الأدلة<sup>(٢)</sup> إجمالاً في إفادتها الأحكام بـ «أصول الفقه»، ومعرفة العقائد عن أدلتها التفصيلية بـ «الكلام»؛ لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا، ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه، وأكثرها نزاعاً وحدالاً، حتى إن بعض المعلمة قتل كثيراً من أهل الحق؛ لعدم قولهم بحلق القرآن، ولأنه يورث قدرة على الكلام في.....

أحرره عن علمها الحاصل بالأدلة الإجمالية، فإنه علم أصول الفقه لا علم الفقه وقد قال: إنه أحرر عن علم وجوب الحكم بوجود المقضي، وعن علم حرمة الحكم بوجوب المأني، كعلم حرمة الخمر بوجوب السكر ولا فعل، فلهذا لا سمي علمه فيها ما لم يعلمه بقوله «حرمت عليكم» الآية، وقوله «وأفيموا فضلوه»، وهذا دليل مقضي بهي.

قلت: ماكر حرمة الخمر في قوله تعالى «حرمت عليكم الخمر» وإنما أهل لعن الله به. والمنحبة والحدود الآية ٢٣، إذ لا ذكر فيه للحرمة أصلاً، فالصحيح أن سدل علمه بقوله «إنما الخمر والمنسيز والأبصاف وأترام رحس من عمل السنطلي» (سنده ٢٩٠)، فإن الحاشية داله على الحرمة، أو عمل بالدخول والخمر، وسند.

يسر إلى أن المختار عنده هو أن موضوع علم الأصول هو: الأدلة فقط، لا مطلقاً، بل من حيث هي مقيدة بالأحكام، وهذه الحنبة تقييدية متممة للعلة القابلية، أو تعليلية متممة للفاعلية في نظر الباحث، لا في الجمع لأن موضوعه أدلة والأحكام جميعاً، كما اختاره بعضهم، فتدبر

[أما معرفة قوله «سموا»، ومقول نال له]

فيل المراد بالموضوع هي الملكية الحاصلة من صبط المقدمات الصحيحة العقلية مع معرفة وجوه الخمر حتى يختار على معرفة العقائد عن أدلتها، وأيده بأنه ظاهر كلامه، وبواقفه صريح كلامه في «شرح المقاصد» وقه أن

ما حصل بعد معرفة العقائد، فكيف بعد معرفتها؟ وإنما يمد فوه معرفة الخبرات لأصول الكلية بمص الاستخراج.

في بعض أصول المسئلة بالعلمة والفهر، لا بطريق البعة من أهل أهل والعقد وبالاستحقاق. وأكر

في عهد المأمون. فإن له علواً في ذلك، فكان يميل إلى انتساع ولاعبر وإن كان

كما عد بعضهم من المحدس أيضاً على رأس المائتين، كما عد بعضهم الحسن بن رباد المؤلوي

وكان يميل عمر بن عبد العزيز محدداً على رأس المائة. وكان المأمون متوغلاً في فنون الفلسفة مجتهداً

في ملكات خلافة النوة أيضاً، وقد عقد لذلك نادية جمع فيها

صاحب كتاب «العقد».

ات، والرجوع إلى

وتمهيد القواعد

بأجوبتها، وتعيين

معرفة الأحكام

لا فاصلهما في عهد

من حملة ملحقه بعهد

لهور اختلاف الآراء

وهو وبسعة من الله

ع والأهواء» والدعة

في استرغيات

المصوص، فاختلف

لا اجتهد والاستنباط

والأجوبة، والأدلة

كلاماً واحداً وصف

في لطائف تكل

هذه المعرفة والعلم،

مسائله أو البصر

حيث الدلالة معرفة

الحديد. وقد تقرر

لهم الدور، تنوقف

الدلالة برم الدور

تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلاسفة، ولأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تعلم وتتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثم خص به ولم يطلق على غيره؛ تمييزاً، ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين، وغيره قد يتحقق بمطالعة الكتب والتأمل، ولأنه أكثر العلوم نزاعاً وخلافاً، فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم، ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام، ولأنه لا يثبت على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية كان أشد العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً فيه، فسمي بالكلام المشتق من «الكلم»، وهو الجرح. وهذا<sup>(١)</sup> هو كلام القدماء.

متقدمي أهل السنة

(١) قوله: غيره: [أي غير علم الكلام من سائر العلوم].

(٢) قوله: بمطالعة: [إذا كان المطالع ذكياً ذا مادة قابلة وملكة فاضلة].

قوله: ... لأن الخلاف فيه على أنحاء: الخلاف في الدين والملة، والخصوم فيه الكفرة: أهل الكتاب وعبد أوثان وسائر المشركين وأرباب الفلسفة. والخلاف في المذهب، والخصوم فيه أهل البدعة والهو، وفيهم المكفرة وغيرهم، كالمتزنية والشعبة. والخلاف فيما يرى أهل السنة، كخلاف الأشعرية والماتريدية. ولكل نحو أنحاء، وفي كل نحو خصوم كثيرة، ويكفرون في الأولى، ويفسقون في الثاني دون الثالث.

قوله: وهو الجرح: [أي معناه لغة هو الجرح بالفتح: زخم كردن، وبالضم: اسم، أي زخم]

قوله: وهذا إلخ: أي هذا القدر من المعرفة بالعقائد الضرورية الشرعية مع الرد على أهل الزيغ من أهل القبلة: كان علم الكلام ابدون في كتب القدماء، فلم يخلطوا هذا العلم بالأصول الفلسفية والرد عليها والقدح في أدلتها. وذلك مثل كتاب «الفقه الأكبر» المنسوب إلى إمامنا أبي حنيفة، و«الكافي» لعمر بن محمد بن عمر الحنفي، وغيرها.

اعلم أن راوي «الفقه الأكبر» عن الإمام هو الحكم بن عبد الله بن مسلمة بن عبد الرحمن القاضي أبو مطيع البلخي، روى عن ابن عون وهشام ومالك بن أنس وجماعة، وعنه أحمد بن منيع وخلاّد بن أسلم وجماعة، وهو وإن كان فقيهاً كاملاً علامة فقد ضعّفه أهل الحديث ونقاد الرجال، فقد نقل الذهبي عن أبي داود أنه كان جهمياً تركوا حديثه، وقال في «ميزانه»: كان بصيراً بالرأي علامة كبيراً، ولكنه وإي في ضبط الأثر، وقال ابن معين: ليس بشيء، وقال مرة: ضعيف، وقال أحمد: لا ينبغي أن يروى عنه شيء، وقال ابن عدي: عامة ما يرويه لا يتابع عليه، وقال ابن حبان: كان من رؤساء المرجئة ممن =

وَمُعْظَمُ خِلَافِيَاتِهِ مَعَ الْفِرَقِ الْإِسْلَامِيَّةِ، خُصُوصًا: الْمُعْتَزَلَةُ؛ لِأَنَّهُمْ أَوَّلُ فِرْقَةٍ أَسَّسُوا  
قَوَاعِدَ الْخِلَافِ لَمَّا وَرَدَ بِهِ ظَاهِرُ السَّنَةِ وَجَرَى عَلَيْهِ جَمَاعَةُ الصَّحَابَةِ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ

في باب العقائد.

تبع قوله «حرى»

وذلك؛ لأن رئيسهم وأصل بن عطاء

= يغض السنن. ولعل رواياته في المذهب معتبرة، لكن في رواية «الفقه الأكبر» كلام من نقله بتمامه، ولذا قال الطحطاوي في مسألة الأيوين الشريفيين في نقل موثقهما لا على الإسلام عن «الفقه الأكبر»: إنه مذكوس على الإمام قوله: مع الفرق الإسلامية: كالروافض والخوارج والمعتزلة والمرجئة والقدرية وغيرهم من أهل الهوى والبدعة، مع كونهم من أهل القبلة. وذلك بناء على أن عامة شبهتهم مما سموه أدلة مأخوذة من السمعية ويؤيدونها بالنقل من الكتاب والسنة. وهذا هو مطمح النظر للقدماء في الرد عليهم، ولم يكونوا يعتدّون بالرد على الكفرة الغير المعترفة بالنبوة والمسترسلين بمجرد عقولهم وأهوائهم. قوله: خصوصاً إلخ: لعل وجهه: أن سائر الفرق غير المعتزلة، وإن خالفوا ما ورد به ظواهر السنة، لكنهم لم يشيدوا ولم يؤسسوا أصول الخلاف كمال التأسيس، ولم يظهر قوة أدلتهم عند الرجوع إلى العقل، ولم يتشبثوا بأذيال الفلاسفة. وإنما ذلك كله في بدء الأمر شاكلة المعتزلة، ثم تمثّى على أثر أقدامهم سائر أهل الهوى، واقتفوا آثارهم، فصار مني معظم الخلاف في ابتداء الأمر مع المعتزلة؛ لأنهم الأصل في هذا الباب، فجاء هدم بنيانهم -لقوة دلائلهم في بادئ الرأي- أصبح في النظر، فلا يرد ما قيل: بمجرد كونهم أول الفرقة على تقدير الثبوت لا يفيد المطلوب.

(٣) قوله: وأصل بن عطاء إلخ: هو البصري الغزالي المتكلم البليغ المتشدد الذي كان يلثغ بالراء، فلبلاغته هجر الراء ونحسها في خطابه، سمع من الحسن البصري وغيره. قال أبو الفتح الأزدي: رجل سوء، كافر. قلت: كان من أجلاد المعتزلة، ولد سنة ثمانين بالمدينة. وما قيل فيه:

ويجعل البر قمحا في تصرفه وخالف الراء حتى احتال للشعر

وله من التصانيف: كتاب «أصناف المرجئة» وكتاب «التوبة» وكتاب «معاني القرآن». وكان يتوقف في عدالة أهل الختم سنة: إحدى الطائفتين فسقت لا بعينها، فلو شهد عندي عائشة وعلي وطلحة على باقة ثقل لم أحكم بتهادتهم. مات سنة إحدى وثلاثين ومائة. كذا قاله الذهبي في «ميزانه» في ترجمته.

قلت: هذا من كمال خفة عقله وغاية سخافة رأيه أنه يحكم بفسق أهل الحمل لا بعينهم، أما أولا فلأنه لو سلم عدم صحة الصحابة كلهم فهذه الكبراء قد تظافرت فضائلهم وتواترت بالنقل مناقبهم وجلالهم من حضرة الرسالة، وهم معدلون مشهور من الله ورسوله، وتركتهما أقدم بكثير من تعديل نُقَاد الرجال، فقلوه هذا أحف وأسحق من هوسات النواصب. حجاج أيضا، وأما ثانيا فلأنه قد ظهر حقيقة أحد الجانبين بالنص، واتفاق أهل الرأي، وأرباب الحل والعقد، وكبار المهاجرين والعلماء، وباعتراف جانب الخلاف أيضا، فأين مقام الاشتباه؟ وأما ثالثا فلأنه لو سلم عدم التمييز وبقاء الاشتباه إلى =

اعتزل عن مجلس الحسن البصري <sup>١</sup> يقرر أن من ارتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، وثبت  
المنزلة بين المنزلتين، فقال الحسن: قد اعتزل عنا، فسموا <sup>(٢)</sup> المعتزلة،  
<sup>٢</sup> كلمة كثيرة

= الآن في الحق والعدل، فغاية التوهم في كل جانب توهم صدور الخطأ في الاجتهاد، وهو لا يوجب الإثم ولو صغيراً، بل ولا ملامة وعتاباً، فضلاً عن المعصية الكبيرة والفسق. مع أنه على هذا يرمي بصلال شهادة صحابة ذلك الزمان، وفسمهم كلهم، معاذ الله من ذلك؛ لأنه لم يكن أحد منهم إلا وهو في أحد الجانبين حتى المعتزلين، بل قد اعترفوا كلهم ولو بعد الحرب بحقية جانب علي عليه السلام.

(١) قوله: الحسن البصري الخ: هو ابن أبي الحسن، واسم أبيه سار باسحانه والمهملة، الأصاري مولاها، ثقة فقيه فاضل مسهور، وكان يرسل كثيراً ويدلس قال الرار كان يروي عن جماعة لم يسمع منهم، فيتجوز ويقول: حدثنا وخطبنا، يعني قومه الذين حدثوا وخطبوا بالبصرة. هو رأس الطبقة الثالثة، مات سنة عشرة ومائة، وقد قارب التسعين، كذا قال ابن حجر وله مناقب جليلة ومحمد جميلة في بطون الأوراق وظهور الآفاق، تملأت بها كتب السير والرجال، وهو رأس الصوفية، قد أتينا بشيء من ترجمته في مقدمة شرح «مسند الإمام أبي حنيفة عليه السلام».

قوله: <sup>٢</sup> فسموا الخ: من سمي الفاسق مؤمناً أو لا، - على أنه لا يخلد في النار، والمحذور الذي هو مبنى الاعتزال هو هذا الفساد في العقيدة: أن المعتزلة برون خلوده في النار، فهم في هذا الباب مع الخوارج، وإن كان لهم معهم نزاع لفظي في إطلاق الكافر على الفاسق، فلا نزاع لنا مع الحسن في المعنى كما لا نزاع للمعتزلة مع الخوارج في المعنى والحكم. وعلى هذا لا حاجة إلى ما أجيب عنه بأن الكافر عند الإطلاق ينصرف إلى المجاهر، والمنافق كافر غير مجاهر، على أن فيه أنه على هذا يلزم خلاف المجمع عليه: أن الفاسق منافق وكافر غير مجاهر؛ فإنه على هذا يلزم خلوده في النار.

(٣) قوله: فسموا الخ: ماض مجهول، أي سماهم أهل السنة بالمعتزلة؛ بناء على أول أمرهم، وهو اعتزال واصل عن مجلس الحسن، ونقل بعض المحشين عن شرح «الكشاف» أنه قال عبد القاهر البغدادي: سمي المعتزلة؛ لأن الحسن طرده، أي رئيسهم واصل عن مجلسه حين قال بمنزلة بين المنزلتين، فاعتزل منه إلى سارية من سواري مسجد البصرة وأظهر بدعته، فقال الناس: اعتزل الأمة، ونقل عن «كتاب الغرر» أنه لما قال واصل بمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد: القول قولك، وإني اعتزلت مذهب الحسن، فسموا المعتزلة لذلك. انتهى.

قلت: هو عمرو بن عبيد بن باب، البصري المعتزلي القدري، مع زهده وتأله. روى عن الحسن وأبي قلابه. وعنه الحمادان وعبد الوارث ويحيى القطان وعبد الوهاب الثقفي وعلي بن عاصم. وولاه لبني تميم. وكان أبوه من شرط الحاجج. قال الشافعي عن سفيان: إن عمرو بن عبيد سئل مسألة فأجاب فيها، وقال: هذا من رأي الحسن. فقال له رجل: إهم يروون عن الحسن خلاف هذا. قال: إنما قلت: هذا من رأيي الحسن، يريد نفسه.



وهم سَمَّوْا أَنْفُسَهُمْ «أَصْحَابَ الْعَدْلِ وَالتَّوْحِيدِ»؛ لِقَوْلِهِمْ<sup>(١)</sup> «بُوجُوبِ ثَوَابِ الْمَطِيعِ وَعِقَابِ

الْعَاصِي عَلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَنَفْيِ الصِّفَاتِ الْقَدِيمَةِ عَنْهُ.

مع قولهم بأنما عنه لا غيره

ثُمَّ إِنَّهُمْ تَوَعَّلَوْا فِي عِلْمِ الْكَلَامِ، وَتَشَبَّهُوا بِأَذْيَالِ الْمَلَاسِمَةِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَصُولِ وَالْأَحْكَامِ،

بجمل من الناس

وَشَاعَ مَذْهَبُهُمْ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ،.....

= وَقَالَ ابْنُ عَوْنٍ عَنْ ثَابِتِ الْبَنَانِيِّ: قَالَ: رَأَيْتُ عَمْرُو بْنَ عُبَيْدٍ فِي الْمَنَامِ وَهُوَ يَحْكُ آيَةَ مِنَ الْمَصْحَفِ، فَقُلْتُ: أَمَا يَعْلَمُ اللَّهُ؟  
قَالَ: إِنِّي أَبْدَلْتُ مَكَانَهَا خَيْرًا مِنْهَا.

قَالَ ابْنُ مَعْرٍ: لَا يَكْتُبُ حَدِيثَهُ. وَقَالَ السَّائِي: مَتْرُوكُ الْحَدِيثِ. وَقَالَ أَيُّوبُ وَيُوسُفُ: يَكْذِبُ. وَقَالَ هَمْدُ: كَانَ يَكْذِبُ عَلَى الْحَسَنِ. وَقَالَ ابْنُ حَنَانٍ: كَانَ مِنْ أَهْلِ الْوَرَعِ وَالْعِبَادَةِ إِلَى أَنْ أَحْدَثَ مَا أَحْدَثَ، فَاعْتَزَلَ مَجْلِسَ الْحَسَنِ هُوَ وَجَمَاعَةٌ مَعَهُ، فَسَمُّوا الْمَعْرَلَةَ، وَكَانَ يَتَشَبَّهُ بِالصَّحَابَةِ، وَيَكْذِبُ فِي الْحَدِيثِ وَهَذَا لَا تَعَمُّدًا. وَقَالَ الدَّارِقُطِيُّ وَغَيْرُهُ: ضَعِيفٌ.  
وَالْحَسَنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ: حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ قَالَ: كُنْتُ مَعَ أَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَابْنِ عَوْنٍ، فَمَرَّ بَعْدَهُمْ عَمْرُو بْنُ عُبَيْدٍ فَسَلَّمَ عَلَيْهِمْ وَوَقَفَ، فَلَمْ يَرُدُّوا عَلَيْهِ لِسَلَامَةٍ.

وَقَالَ الْفَلَاسِيُّ: عَمْرُو مَتْرُوكٌ صَاحِبُ بَدْعَةٍ، قَدْ رَوَى عَنْهُ شُعْبَةُ حَدِيثَيْنِ، وَحَدَّثَ عَنْهُ النَّوْرِيُّ بِأَحَادِيثٍ، فَإِنْ سَمِعْتَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الْخَضْرَمِيِّ يَقُولُ: سَمِعْتُ عَمْرُو بْنَ عُبَيْدٍ يَقُولُ: لَوْ شَهِدْتُ عِنْدِي عَلِيٌّ وَطَلْحَةُ وَالزُّبَيْرُ وَعُمَرَانُ عَلَى سِرَافٍ عَلَى مَا أَتَتْ سَهْدَتُهُمْ

فَرَأَيْتُ مِنْ هَتَمِهِمْ: سَمِعْتُ ابْنَ عَلِيٍّ يَقُولُ: أَوَّلُ مَنْ تَكَلَّمَ فِي الْأَعْرَافِ وَاصِلُ الْعَرَالِ، وَدَخَلَ مَعَهُ فِي ذَلِكَ عَمْرُو بْنُ عُبَيْدٍ، فَأَعْجَبَ بِهِ وَزَوْجُهُ أُخْتُهُ، وَقَالَ: رَوْحُكَ رَجُلٌ مَا يَصْلُحُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ حَلِيفَةً.

وَحَدَّثَنِي الْيَسَّعُ قَالَ: تَكَلَّمَ وَاصِلٌ يَوْمًا فَقَالَ عَمْرُو بْنُ عُبَيْدٍ: لَا تَسْمَعُونَ مِنْ كَلَامِ الْحَسَنِ وَابْنِ سِيرِينَ عِنْدَمَا تَسْمَعُونَ إِلَّا يَخْرُقُ حِيضَةُ مَطْرُوحَةٍ

وَقَالَ حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ: قُلْتُ لِأَيُّوبَ: إِنْ عَمْرُو بْنُ عُبَيْدٍ رَوَى عَنِ الْحَسَنِ: إِذَا رَأَيْتُمْ مَعَاوِيَةَ عَلَى مَبْرِيٍّ فَاقْتُلُوهُ. فَقَالَ:

بسم الله

وَقَالَ إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الشَّهِيدِيُّ: حَدَّثَنَا قُرَيْشُ بْنُ أَنَسٍ سَمِعْتُ عَمْرُو بْنَ عُبَيْدٍ يَقُولُ: يُؤْتَى لِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَقَامٌ مِنْ اللَّهِ، فَيَقُولُ لِي: أَيْتُ فَب: إِنْ الْقَاتِلَ فِي النَّارِ؟ فَأَقُولُ: أَنْتَ قُلْتَهُ، ثُمَّ أَتْلُو هَذِهِ الْآيَةَ: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا يَحْدِثْ لَهُ خَبْرًا» (النساء: ٩٣). فَقُلْتُ: وَمَا فِي الْبَيْتِ أَصْغَرُ مِنِّي: - أَرَأَيْتَ إِنْ قَالَ لَكَ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ

يَغْفِرَ لَهُ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» (النساء: ١١٦)، مِنْ أَيْنَ عَلِمْتَ أَنِّي لَا أَشَاءُ أَنْ أَغْفِرَ لِهَذَا؟ فَمَا رَدَّ عَلَيَّ شَيْئًا

عِنْدَ كُلِّهِ نَبْذَ مَا نَقَلَهُ الذَّهَبِيُّ فِي «مِيزَانِهِ»، وَقَدْ أَطَالَ الْكَلَامَ فِي تَرْجُمَتِهِ وَبَيَانِ مَذْهَبِهِ وَسَخَافَاتِ أَقْوَالِهِ وَخَفَةِ رَأْيِهِ وَسُوءِ أَحْوَالِهِ.

[لف وسر مرتب، فقول الوحوط قول بالعدل وقول النفي توحيد.]

إلى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري لأستاذه أبي علي الجبائي: ما تقول في ثلاثة إخوة، مات أحدهم مطيعاً والآخر عاصياً والثالث صغيراً؟ فقال: إن الأول يثاب في الجنة، والثاني يعاقب بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب.

فقال الأشعري: فإن قال الثالث: يا رب لم أمتني صغيراً وما أبقيتني إلى أن أكبر فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة؟ فماذا يقول الرب؟ فقال: يقول الرب: إني كنت أعلم منك أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً، فقال الأشعري: فإن قال الثاني: يا رب، لم لم تمتني صغيراً؛ لئلا أعصي لك، فلا أدخل النار؟ فماذا يقول الرب؟ فبهت الجبائي.

قوله: هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر - واسمه إسحاق - بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن مانك بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري. وهو الإمام المتكلم الأصولي، صاحب التصانيف والمذهب المنتشر، والحجة على أصناف المتدعة، بصري، سكن بغداد إلى أن مات بها بعد عشرين وثلاث مائة، ولد سنة ستين ومائتين. وفي حاشية «شرح العقائد»: المشهور من أهل السنة في خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار: الأشاعرة أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن لئال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، هو أور من حالف أباه علي الحناني ورجع إلى السنة، وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية أصحاب أبي المنصور، وبين الطائفتين اختلاف في بعض الأصول كمسألة التكوين والاستثناء وإيمان المقلد وغيرها، والمحققون من الفريقين لا ينسب أحدهما الآخر إلى البدعة والضلال، كذا في «المعنى»

والأشعري - بشين معجمة وعين مهملة - منسوب إلى الأشعر، واسمه ثبت بن أدد بن زيد، منه أبو الحسن. والجبائي بمضمومة وشدة موحدة، منسوبة إلى جباء من قرى البصرة، قاله في «المعنى».

قوله: لا يثاب ولا يعاقب إلخ: قد يتوهم أن الثواب منوط بالجنة والعقاب بالنار، ولا واسطة بين الجنة والنار، فلا يتصور الواسطة بين الثواب والعقاب، ولعل الثواب عندهم ليس عبارة عن مجرد دخول الجنة، بل دخولها على وجه الاستحقاق والنعمة، لا بطريق التبعية والتطفل، كما قالوا في أطفال المشركين: إنهم خدم أهل الجنة بلا ثواب.

(٣) قوله: فأومن: [بالنصب بعد النفي أو الاستفهام]

(٤) قوله: فبهت إلخ: أي جعل متحيراً مدهوشاً، كما في قوله تعالى: ﴿فَبِهَتِ الَّذِي كَفَرَ﴾ (البقرة: ٢٥٨). وقد يجاب عنه بأن إبطال النفع لا يقول الجبائي بوجوبه عليه تعالى حتى يرد عليه ما ذكر، بل الواجب عنده اللطف والتمكين والإقذار على الأصلح، كإعطاء العقل والقدرة وإرسال الرسل، وهذا حاصل في حو العاصي. قلنا: هذا خلاف ما نقله ههنا عنه حيث يقول: «فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً»؛ فإنه مبني على وجوب الأصلح، لا على وجوب اللطف بالتمكين =

وترك الأشعري مذهبَه، فاشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة، وإثبات ما ورد به السنة

في جملة ما خالفوا فيه ظواهر السنة

ومضى عليه الجماعة، فسُموا أهل السنة والجماعة.

أي جماعة صحبه عند الوحد

ثم لما نقلت الفلسفة عن اليونانية إلى العربية، وخاض فيها الإسلاميون، وحاولوا الرد

على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرًا من الفلسفة؛ ليتحققوا مقاصدها

أي في مسائل حتى حصلوا فيها الشريعة

فيمكنوا من إبطالها وهلم جرًا، إلى أن أدرجوا فيه مُعظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في

أي التي جرد

أي يقدروا

الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا<sup>(٥)</sup> اشتماله على السمعيات، .....

علمه الكلام

= والإقذار والإرسال وإعطاء العقل، بل إمامته صغيرا كان خلاف هذا اللطف، وسيجيء تنقيح المقام وتحقيقه في مقامه.

قوله [وهم مصداق الفرقة الناجية؛ لحديث: «ما أنا عليه وأصحابي»، رواه الترمذي.]

قوله وهي احكامه اليونانية، مركبه من «فيلا سوفيا»، أي محب الحكمة أو معرفة الرُّبُوبية. والمحقق من تعريفها: أنها علم ناصول كاشفه عن أحوال الموجودات على ما هي نفس الأمر بقدر طاقة أوساط البشر. وقيد «الأعيان» لغو، بل مضر ضررا بها كسر من الوجود، ومحرج للفلسفة الأولى ولعلم الحساب، فإن الأمور العامة والعدد ليست من الأعيان، وإلا يلزم التسلسل، و«الخارجية» قد يراد بها الموجودات الواقعية كما صرح به كثير من أئمة الفن، فلا دليل من قول الشيخ، ولا هذا الفن مما ينظر فيه إلى قول زيد وعمرو، سواء كان رئيسا أو معلما، ولا هو ملقب بالمعلم ولا رضي به أحد من أهل زمانه.

قوله [كمسألة القَدَم و[نفي] الخرق وعلم الجزئيات وغيرها]

قوله أي مشاهير مسائلها كمسألة المكان والحيز، ومسألة اتصال الحركة وتخلل السكونيات في أحزائها، وتناهي الزمان وعدمه، ومسألة حركة الفلك وتناهيها، ومسألة الخرق، ومسألة حدوث النفس وتجردها وماديتها. وأما مُعظم الإلهيات فكمسألة عينية الصفات والوجود والتشخص وغيرها، ومسألة الجوهر الفرد، ومسألة وجود المجردات، ومسألة وجود الاختيار والإيجاب، ومسألة قدم العالم وحدوثه، ومسألة علم الواجب وبساطته وتجرده، وغير ذلك. وقد خلطوا فيه كثيرا من مباحث الهندسة من الرياض، كمقادير حركات الأفلاك وهأتها وأحزائها، من ذكر الممتلات وحوارج المراكز والتداوير والحوامل والأفلاك المائلة والأوجات، والمتنم الحاوي والمَحْوِي والجورهرات، والمدير والرأس والذنب، والمطالع والمغارب والطوالع والغوارب والأفطاب والمحاور والمناطق والمدارات ودوائر نصف النهار ومعدل النهار ومنطقة البروج وأول السموت، إلى غير ذلك من المسئلة ومباحث الأصول الإقليدسية في بحث الجزء وغيره.

(٥) قوله: لولا إلخ: جوابه قوله: «كاد لا يتميز إلخ»، والمراد بـ«السمعيات» هي النصوص القرآنية والنبوية، وذلك فيما يتوقف وقوفه على الشرع وتوقيفه. وموضوع العلم إما الموجود، أو المعلوم، من حيث يتعلق به العقائد الدينية، أو ذات البارئ =

وهذا هو كلام المتأخرين.

وبالجملة هو أشرف العلوم: لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس<sup>(٣)</sup> العلوم الدينية، وكون معلوماته العقائد الإسلامية، وغايته: الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية، وبراهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية.

أي عرض نحصله

من حيث الامتياز بين الناس والإعزاز في الأعين

وما نقل<sup>(٤)</sup> عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه .....

أي عن بعضهم كمالك وغيره

= عز اسمه، أو المبدأ والمعاد، على هج قانون الإسلام، لا بمجرد الاسترسال بالعقول والآراء، ولا باستقلال الألباب والاستبداد بالأهواء، كما هو شاكلة الفلسفة.

(١) قوله: وهذا إلخ: أي هذا العلم المخلوط بالمباحث الفلسفية وتحقيق مقاصدها وردّها: هو علم الكلام الباحث عنه أنظار المتأخرين، كمصنفات الفخر الرازي والغزالي وغيرهما.

(٢) قوله: وبالجملة إلخ: أي على كل وجه وتقدير، سواء كان علم الكلام للقدماء أو للمتأخرين، هو رئيس العلوم الدينية، وسلطان الفنون الشرعية من حيث يتوقف العلوم العملية وصحة الأعمال الصالحة والفاضلة على صحة العقائد وسدادها، وإليه أشير في قوله تعالى: ﴿فَأَوَّلَتْ بِكَ حَبِطَتْ أَعْمَلُهُمْ﴾ (البقرة: ٢١٧). وبيان وجه الشرف له فيما سبق ظاهر من حيث إن فيه تصحيحاً للعقائد، وبياناً لظواهر ما ورد به السنة وجماعة الصحابة، وردّاً على الملاحدة والزنادقة وأهل البدعة والهوى، وإرغاماً لطواغيت العقائد وأبالسة الوسواس في شرعيات من معالي الفوائد، فلا يُصغى إلى ما قيل. قوله: «وبالجملة» ليس بواقع موقعه.

(٣) قوله: رئيس: [أي الفقه والأصول لا الحديث والتفسير؛ فإنهما أصله.]

(٤) قوله: العقائد إلخ: خبر للكون، وكذا قوله «المور» و«الحجج». وقوله «وعائنه» وقوله «وبراهينه» مصاف إليه للكون توسط العطف. فأشرفية العلم من غيره إما في نفسه، أو باعتبار معلوماته ومباحثه، أو باعتبار أدلته وحججه، أو باعتبار غاية تحصيله، فهو أشرف من غيره في نفسه من حيث أساس الشرعيات التي تتوقف عليه. وباعتبار معلوماته من حيث إنها العقائد، وهي مقدمة على الأعمال. وباعتبار غايته؛ إذ على صحة العقائد مدار السجاة الأخروية. ومن حملة مباحثتها الإيمان الجزمية، وإن كان في بعض أصوله أو فروع ظنية غير جزمية، كمسألة غيرية الصفات ووجود الجزء، ومسألة التكوين وإيمان المقلد مما اختلف فيه، وكمسألة تفضيل الخلفاء على الترتيب، على ما اختاره المحققون أنه ظني.

(١) قوله: وما نقل إلخ: جواب عما اشتهر بينهم وابتلي به كثير من جهلة زماننا أيضاً ممن يتسم بسمة العلم والتقصّف أو بسمة التحديث: أن السلف قد حرّموا تحصيله ومنعوا كسبه، حتى لم يجوزوا الصلاة خلف المستنعل علم الكلام فضلاً =



فإنها هو للمتعصب في الدين، والقاصر عن تحصيل اليقين، والقاصد إلى إفساد عقائد المسلمين،

بالمحرقات العنسة

في ما

في معوج صاحب شدة وعصبية

والخائض فيما لا يقتدر إليه من غوامض المنفلسين، وإلا فكيف يتصور المنع عما هو أصل

وجه عدم الكلام

في ما لم يبق من شأنه

أينما

الواجبات، وأساس المشروعات.

ثم لما كان<sup>(١)</sup> مبني علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع

الحال

المشاهدة

تعمد لشرح كلام المصنف

وتوحيده وصفاته وأفعاله، ثم الانتقال منها إلى سائر السمعيات، ناسب تصدير الكتاب

في آراءه

الموقفه على السرح

في صفة العلة

المنهج بعد مقدمه

بالسبب على وجود ما يشاهد من الأعيان والأعراض وتحقيق العلم بها؛ ليتوصل بذلك إلى معرفة

أي بيوس، و«موسيل» بيوستش

أي الجواهر

في ما هو من حقائق

ما هو المقصود الأهم،.....

من بعد المقدمة

من سميت به، فأجاب بقوله «فإنما هو الخ» والمقصود لهذه العبارة محملان.

الأول: تسليم الصانع من السلف فيه وصرفه إلى أن مرادهم أنه مجموع في حق من هو مفعول الطبيعة، ممن يتصور منه  
عصبية في الدين وإفساد في عقائد المسلمين، فهو نسخة مصرة له، كما يصرُّ تعلمه المضيق في حق بعض الناس، فيلجأون  
إليه في حق المعني القاصر عن تحصيل معالي مباحث الحرم واليقين، أو في حق الخائض المتوغل في غوامض التفلسف من  
الفضوليات الزائدة عبر الخناجح إليها في تكميل الدين، وجبر كسر عقائد المسلمين، والرد على الملحدين، فعلى هذا يكون  
«اللام» في قوله «للمتعصب» بمعنى «في»، أي الطعن إنما هو في حقه، لا مطلقاً

والثاني: عدم تسليم الطعن من السلف، والقول بأن هذا الطعن ليس منقولاً عن السلف الصالحين من الأئمة المجتهدين،  
بل هو طعن صادر من أرباب التعصب أو من القاصرين عن درك مرتبة هذا العلم، أو من العازمين على إفساد العقائد  
وابقاء الجهل القدم والحرافة المحضة والسذاجة البحتة، أو من الخائضين في العلم المخالف للكلام، وهو الحكمة والفلسفة، ف«اللام»  
تعمد لإفحامه وتوضيحه بالنظر إلى ظاهر معنى «اللام» هو الثاني، وبالنظر إلى مجموع فحوى الكلام وسياقه هو الأول.

بوصفه وتوجيه لتعرضه لبان وجود حقائق الأشياء في أول المباحث الكلامية، مع أن أصل مطمح  
تدعيم ثم البحث عن ذات الباري وتوحيده وصفاته وما يتعلق به من الرسالة وغيرها، فوجهه بأن هذا مقدمة بيان تلك  
مباحث المقصود والمقاصد الأصبية، من حيث إن العلم بالصانع بطريق الاستدلال إنما هو من جهة الانتقال من المصنوع  
إلى الصانع والممكن من العلة الموحدة له، ووجود المصنوع، لا يتصور اعتقاده إلا باعتقاد وجود هذه  
العلل المسببة لحدوثها في نفسها، وإلا فلا حاجة إلى الموجد للاعتبارات المحضة.

بعد استبان الصانع بذلك الطريق ينقل منه إلى توحيد معرفته صفاته وإرسال رسله، ثم منها إلى ما ينطق به السرح  
من بعد استبان الصانع بذلك الطريق ينقل منه إلى توحيد معرفته صفاته وإرسال رسله، ثم منها إلى ما ينطق به السرح

فقال: قال أهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع، يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتغالها على ذلك، ويقابله الباطل. وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة، ويقابله الكذب.

قوله: أي أهل السنة والجماعة، فعلى هذا مقول القول كل ما في هذا الكتاب. أو غير السوفسطائية، فمقوله قوله: «حقائق الأشياء إلخ» إلى قوله: «والعلم إلخ»، فكأنهم جميعاً أهل الحق إنما هو باعتبار اعتراف هذه المسألة البديهية. وقوله: «وهو الحكم إلخ» تفسير للمضاف إليه، أي قوله: «الحق»، فتفكر.

(٢) قوله: للواقع: [وهو نفس الأمر، لا الأمر الواقع الثابت في نفس الأمر؛ لأنه لا معنى لمطابقة الحكم له].

(٣) قوله: على الأقوال إلخ: فيقال: هذا القول حق، وهذه العقيدة حقة، وذاك الدين والملة حق، وذلك المذهب حق، وكذا يطلق على العقود والقضايا وإن كانت معقولة، وكذا على مضامينها ونسبها، كقولنا: قيام زيد حق، ونسبة القيام إليه حقة.

(٤) قوله: باعتبار إلخ: أي هذا الإطلاق نقل عرني، أو تجوز من قبيل إطلاق الجزء على الكل، كما في إطلاقه على القضايا والأقوال المعقولة، أو من قبيل إطلاق اللازم على الملزوم، كما في إطلاقه على العقائد، وفيه إشارة إلى أن الحكاية والمطابقة وعدم المطابقة صفة بالذات للنسبة التامة الإخبارية الحاكية التي هي جزء للقضية، لا للقضية، وإنما هي من أوصافها بواسطة اتصاف حزئها بها، وهذا هو مذهب الجمهور، ولذلك ذهبوا إلى أن التصديق يتعلق بالدات بالنسبة، وبواسطتها بالقضية واسطة في الثبوت، وبالموضوع والمحمول واسطة في العروس، وذلك هو الطاهر؛ نظراً إلى أن معنى الحكاية والإخبار عن الواقع إنما يتقوم باعتبار النسبة التامة في القضية.

نعم وصف التامة والإخبارية غير لازم لنفس طبيعة النسبة من حيث هي هي، ولا لشخص النسبة الخاصة في العقد المخصوص، فلا هو من لوازم الماهية ولا من لوازم الشخص، ولذا تبقى ذات النسبة من حيث الكلية والجزئية في القضية المحملة وفي النسبة المعلقة والمعلقة بها والمدخولة لأدوات الإنشاء كالاستمهام والنمي، إلى غير ذلك مع روال وصف التامة أو الإخبار عنها. وهذا هو التحقيق. وتوهم كونهما من لوازم طبيعة القضية مما لست أحصله.

وأما كون متعلق الإذعان مفهوماً مستقلاً فمما لم يبيّن ولم يبرهن عليه بعد، على أنه منقوض بتعلق الإذعان بالقضية الشرطية؛ فإن المقدم التالي أيضاً هناك غير مستقلين؛ لاعتبار النسبة في كل منهما، إلا أن يقال هناك أيضاً بخروج النسبة عن معون كل من طرفيها، كما اختبر في الحمينة أن النسبة معتبرة في اللحاط وعلى نمط العروس. لا في الملحوظ، وعلى نهج الشرطية، فيكون متعلق التصديق مجموع أمور أربعة عرص لها الهيئة الاجتماعية والصورة الوجدانية أولاً من تلقاء ربط النسبة لاثنين اثنين من جهة الربط الحملي، ثم للأربعة من قبل الربط الاتصالي أو الانفصالي، فلا يرد أن التصديق طبيعة محصلة والأربعة حقيقة اعتبارية، ولا يتصور قيام المحصل بغير المحصل، على أن التصديق إنما تعلق قيامه بالنفس، وأما بالمصدق به فإنما هو له تعلق الوقوع، فتدبر.

وقد يفرق بينهما: بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع، وفي الصدق من جانب الحكم. <sup>بين حق والصدق</sup>  
فمعنى صدق الحكم: مطابقته للواقع، ومعنى حقيته: مطابقة الواقع إياه.

..... حقيقة الشيء وماهيته: <sup>يسير الى برادف اماهية والحقيقة</sup>

فوه <sup>يسير الى برادف اماهية والحقيقة</sup> لا يفرق بينهما، وأنه هو الأشهر المتعارف كما يشعر به «قد» التقليلية، وعلى هذا يكون معنى «الحق» و«الصدق» هو الحكم المطابق للواقع، وأما على الفرق فمصدق «الصدق» هو الحكم من حيث مصاحبه للواقع، فيكون الواقع هو الأمر الأصلي المطموح إليه بالنظر بالذات، حتى يعتبر مستتبعا لغيره في مطابقته وموافقته له، وهو الواقع الواقعي.

ومصدق «الحق» هو الحكم من حيث مطابقة الواقع إياه، فيكون المهتم بالقصد هو الحكم، وبلغ في واقعيته إلى أنه اعتبر كأنه هو عين الواقع ونفس الأمر، حتى إن الواقع المعتبر غيره في نظر العموم، وملاحظة أخرى مأخوذة من مرتبة الحرير، والتعابير لا يكون واقعا إلا من حيث مطابقته لهذا الحكم، فيكون الأمر أدق وألطف في بلوغ واقعية الحكم مرتبة لا يتصور فوقها، حتى كأنه اعتبر مستتبعا للواقع.

وهاتان الحيتان معتبرتان في مرتبة المصدق، ومأخوذتان في مرتبة العنوان واللاحاظ، لا في مرتبة المعنوي والطبيعة، فباختلافهما يختلف الأحكام، ولا يختلف الطبيعة، ولا يحدث التغير الذاتي والاختلاف النوعي.

قوله: **حقائق الخ**: قيل: إنما زاد لفظ «الحقيقة» ولم يقتصر على أن يقول: الأشياء ثابتة؛ لأن ذلك لا ينافي مذهب العندية، بل المنافي له ثبوت الحقائق، أي ما به الشيء هو هو، مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد به.

قلت أولا: ليس هذا معنى الحقيقة؛ وإنما هو زيادة تصرف وتقييد لم يصرح به أحد.

وثانيا: إن الحقيقة كما تكون حقيقية تكون اعتبارية أيضا، فالتقييد على خلاف الواقع ومصرحاتهم.

وثالثا: إن منافاة مذهب العندية لا تنشأ من زيادة لفظ «الحقيقة»، بل من إرادة الثبوت الواقعي من قوله: «ثابتة»، أو من تبادر كون الحكم المطلق حكما واقعا، أو من جهة أن أصل مدلول القضية الثبوت الواقعي. وبالجملة هي ناشئة من مفهوم احمول أو النسبة

وأما مفهوم الحقيقة فلو سلم أن معناها ما اخترعه من عنده فلا ينافي عندية العندية أيضا؛ لأن مصداق هذا المفهوم -أي: مفهوم مقطوع النظر عن الاعتقاد- يجوز أن يكون ثبوته اعتباريا اختراعيا، ولا منافاة بين اعتبار العدم في التصور واعتبار الوجود في التصديق كما أن التصور المقيّد بعدم الحكم قد يكون مقارنا للحكم، وأن عدم التصور يعرضه التصور، ونقيض شيء قد يحمل على مفهومه مواطاة، ألا ترى أنا لو قلنا: التصور المقيّد بعدم الحكم تصور أو مقيّد أو معدوم فيه الحكم، فهو تصور مقيّد بعدمه تصورا، ومقيّد بوجوده تصديقا، أو معتبر فيه عدمه مفهوما ومعتبر فيه وجوده قصدا، وقد حقق أزيد من ذلك في موضعه، فتدبر

تحقيق تنوت حقائق الأشياء

ما به الشيء<sup>(١)</sup> هو هو،<sup>(٢)</sup> كـ «الحيوان الناطق»<sup>(٣)</sup> لـ «الإنسان». بخلاف مثل «الضاحك» و«الكاتب»، مما يمكن تصور «الإنسان» بدون<sup>(٤)</sup> أي من العوارض التي يمكن إلح

الصور من تصور

قوله:

أي حقيقة كل شيء هو الذي ناعتبره وبالطريق به يكون ذلك الشيء هو ذلك الشيء. مثلاً: حقيقة الإنسان هي التي بالنظر إليها واعتبارها يكون الإنسان إنساناً، فإسائة الإنسان موضوعه مجموع ما يقوم به، ولتلك مجموع الأعضاء الخاصة والمادة الخاصة مع الاستعداد والمراح المحسوسين والنفس الباقية والمتعلقة به أو نفس النفس الناطقة مع ملاحظة هذا التعلق الخاص باعتبار الوجود العيني وبالنظر إلى حقيقة العينة والأجزاء والمقومات الخارجية.

فيل: نوقض بالفاعل، ودفع بأن الفاعل ما به الشيء موجود دون ما به هو هو. قلت: هذا إما صحيح بناءً على غير المحقق عند المحققين، وهو الجعل المؤلف؛ فإن أثر الجعل فيه من الفاعل إما هو كونه الشيء موجوداً، لا كونه لشيء مقرر في نفسه مع عدم ملاحظة عوارضه، بل أثره نفس ذات الشيء من حيث هي هي. فالأولى أن يقال: ليس الفاعل مما به الشيء هو هو، إما لأن الباء ههنا لا يرد بها السببية والعلية، بل الاعتبار والطريق. كما أومأنا إليه، وإلا لم تكن حقيقة حقيقة، وإلا لم يقرر من غير أن يعبر التقرر وصفاً غير ذلك الشيء. ووفق بين اعتبار كونه الشيء نفسه وعينه ثراً «الجعل». فلزم جعله ذاته، واعتبار كونه مقررًا، فلا يلزم، وقد حقي ذلك على كثير من الأعلام في مسحت «الجعل»، فقالوا ما قالوا.

قوله: [الأول صمير الفصل والثاني حبر، وإما أتى به لإشعار الاتحاد، وأنه لا يقصد حمل النسبة على شيء خاص.] فإنه إما يكون الإنسان إنساناً - أي يتقو ويحصل - بالحيوان الناطق، أي بتصور إنسانيته باعتباره، ولا يمكن تصوره بالكنه بدون تصور الحيوان الناطق، وإن أمكن تصوره كنهه إجمالاً أو بالوجه بدون ذلك، وهذا هو الظاهر. فلا يرد أن تصور الجمل لا يستلزم تصور المفصل. وإما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الإنسان، لعدم إمكان تصور المفصل بدون الجمل.

قلت: هذا عجيب جداً؛ لأن الإجمال والتفصيل صفتان عارضتان للشيء من قبل الملاحظة، لا يستلزم وجود أحدهما وجود الأخرى، فتعلق اللحاظ الواحد بالشيء وأجزائه لا يستلزم تعلق المتعدد به، ولا العكس. ثم طريق الإيصال من المفصل الفكري والترتيب والتقييد المقصود به الوصول إلى الأمر الوجداني، فتفكر، لعل الصواب لا سجاورة.

قوله: بخلاف إلح: أي تصوره بالكنه معه ليس بضروري لذاته، فيكون تصوره بدون ممكن بالإمكان العام الميزاني. فيخرج الذاتيات؛ لأن تصوره بالكنه بدونها مستحيل عقلاً، ويدخل العرضيات كلها حتى اللوازم البينة بالمعنى الأخص؛ لأن تصورها ليس في مرتبة تصور نفس ذاته التي هي مرتبة مقدمة بالذات على مرتبة العوارض، وإن كان تصوورها لازماً

=



فإنه من العوارض. وقد يقال: إن ما به الشيء هو باعتبار تحققه<sup>(١)</sup> حقيقة، وباعتبار شخصه<sup>(٢)</sup> هويته، ومع قطع النظر<sup>(٣)</sup> عن ذلك ماهية.

= الصورة في نفس الأمر؛ لأن الملازمة إنما مناطها على امتناع الانفكاك الواقعي بحسب الزمان، لا على امتناع الانفكاك في كل مرتبة ومع من المراتب العقلية. وإن عد تلك المرتبة من مواطن نفس الأمر تجوزا وتوسعا باعتبار المنشأ الصحيح المصحح وبقية المرتبة. وإلا لزم أن لا تصور كون شيء من العوارض لازما، ولا شيء من المبادئ في الصدق لازما بحسب الوجود، كما قالوا من المادة والصورة. وبالجملة: الاتحاد الزماني كافٍ في تحصيل الملازمة، ولا ينافيه التقدم بحسب الذات. والمراد لانفكاكها هو في مرتبة نفس الصور. ولا يعد أن يقال: إن المراد أن يكون تصور الشيء عين تصور حقيقته وأجزائه، لا غيره، وتصور العوارض غير تصور الشيء وإن كان لازما له، وما لا يمكن تصوره بدونه باعتبار الواقع. فالمراد بقوله: «بما يمكن إلخ» أن يعتبر تصوره غير تصور الإنسان، فاندفعت الأوهام كلها مما نشأ ههنا للنظر.

فوالله... تحقيقه: المراد بالتحقق الوجود الخارجي؛ ليخرج الماهيات الاعتبارية الموجودة في ذهن انتزاعية كانت أو اعتبارية أو براد به الوجود الواقعي؛ ليخرج الاختراعية والمعدومات فقط.

فوالله... سير إلى أن الشيء واحد اكتنفه اعتبارات مختلفة، فالتغاير بين المعترات بهذه الاعتبارات يكون اعتبارا وإلى أن الشخص معتر في الهوية والتشخص عروضاً لا دخولاً، كما يشعر به قوله: «وباعتبار إلخ»، أي مرتبة الملحوظ هو نفس الشيء، لكن إذا لوحظ بهذا الاعتبار يكون هوية، فيكون التشخيص معتبرا في الاعتبار واللاحظ خارجا عن المعنوي والملاحظ، وهو مذهب عامة المحققين من المتأخرين. وأما القدماء وكثير من المتأخرين فقد ذهبوا إلى أنه جزء من الهوية والتشخص. أي الحقيقة الجوهرية الشخصية. ونسبه إلى الطبيعة النوعية في التحصيل والتعيين كنسبة الفصل إلى الجنس. وأدلة الفريقين مبسطة في موضعها. ولكل وجهة هو مؤلها.

والتحقيق: أن الشخص هو الطبيعة المتعينة بذاتها بانخراطه في نحو من تعلق الجعل في الممكنات من غير اعتبار انضمام آخر أو انتزاعه، وليس التعين أمرا زائدا عليها، وإنما التكثر في الملاحظة التحليلية، فليس ههنا إلا شيء واحد هو الشخص. وهو الشخص. وهو العين والتشخص. وهذا مما اختاره عامة اللوحة بالتأخرين، وهو الأشبه، لكنه بعد الإمعان في بعض أقوال إلى مذهب القدماء وعامة السأخرين أنه جزء ذهني تحليلي كما قررنا، وإنما الاختلاف في العبارة؛ لأنه ليس معضا في الواقع إلا شيئا واحدا، والكثرة في مرتبة التقدم إنما هي في الملاحظة التحليلية الحاصلة بضرب من تحليل العقل، فليس فيه تكثر عيني، وإنما المتحقق مسئؤه، فتدبر

والمع قطع النظر إلخ: أي عن التحقق والتشخص، فهو الماهية الكلية المعقولة في ذهن من غير أن يلاحظ فيه أنه ملحوظ أم معنوي. وهذا مرتبة التجرد في الملاحظة لا في الملحوظ، وإلا لم يمكن تحققه في ذهن أيضا ولا في ضمن الأفراد، بل في نفس الأمر ههنا أن عزل اللحظ هذا إنما هو تعبير عن تلك الملاحظة المخصوصة، لا أنه جزء معتبر داخل في لحاظ الذات المعنوية، وإلا لكانت مفيدة بوصف التجرد ولو عروضاً، واستحال وجودها مطلقا. ثم وصف الكلية والاتصاف =

تحقيق ثبوت حقائق الأشياء

والشيء عندنا هو الموجود. والثبوت والتحقيق والوجود والكون ألفاظ مترادفة، معناها بديهي التصور.

ولقد برهن في الأمور العامة على أن الشيء لا يمكن تصور

فإن قيل: فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغواً، بمنزلة قولنا: الأمور الثابتة ثابتة.

قلنا: إن المراد به أن ما نعتقده حقائق الأشياء، ونسميه بالأسماء من الإنسان والفرس والسماء .... من قولنا «حقائق الإنسان» بمعنى نعتقده «بمعنى نعلمه» من الكليات، ويريد وعمره وبكر من الجزئيات

= مفهوم إلهية بل توصف النجود وقطع النظر أيضا مقطوع النظر في هذه الملاحظة، وإنما المضموح إليه بالنظر هو نفس الشيء من حيث هو هو، وهو مرنة مطلق الشيء بأن يتعلق الخبيثة بمرتبة اعتبار الاعتبار وعنوان التعبير، فتأمل؛ فإنه يفتاق إلى تلطيف الفريضة.

قوله: **عندنا إلخ**: أي عند الأشاعرة، وأما عند الحكماء ومعتزلة البصرة والملاحظ فمعناه: المعلوم، أي ما يمكن أن يعبر عنه ويعلم، سواء كان موجوداً أو معدوماً، ممكناً أو مستعاضاً، وهذا يؤول إلى اختلاف لفظي. ثم منشأ هذا المذهب هو أن الشيء بمعنى الشيء، أي ما تعلقت به مشيئة البارئ عز اسمه، ولا محالة يكون موجوداً في وقت من الأوقات.

ومعناها المعبر عنه في الفارسية بـ«شيء»، وهو الحاصل بالمصدر، أو بـ«يودن»، وهو المعنى المصدرى الاعتباري أما حود من الشيء المتقرر المترتب عليه الآثار. وقد يراد بـ«الوجود»: ما هو منشأ اسراع هذا الاعتباري، وهو الوجود الحقيقي الذي به الموجودية، وهو مصداقها المحكي عنه يكون الشيء موجوداً، ويفسر بمنع الأحكام ومصدر الآثار، وفيه اختلاف فاش مبسوط في الكتب.

ثم من هذه الألفاظ الأربعة عامتها تطلق على الوجود في نفسه، و«الكون» قد يراد به الكون المحمولى، وهو وجود الشيء في نفسه عرضاً كان أو عساً. وقد يراد به الوجود الرباطي، وهو وجود الشيء للشيء إما في مرتبة الحكاية، وهو النسبة الإيجابية، أو في مرتبة المحكي عنه، وهو صفة للأعراض والحقائق الناعية بالنسبة إلى محالها سوى الوجود الذي هو العرض عند عامة أهل الكلام والحكمة؛ فإن الوجود ليس له وجود رباطي بالنسبة إلى محله بحيث يقوم به بهذا الوجود الرباطي للوجود، وإلا لكان للوجود وجود ويتسلسل الأمر، بل ليس له وجود إلا وجود موضوعه.

قوله: **مشيئة عدة أمور**: الأول: أن حقيقة الشيء عينه، لا غيره، فحقائق الأشياء نفسها، فيؤول معناه إلى: الأشياء في أنفسها. والثاني: أن الشيء بمعنى الموجود عندكم. والثالث: أن الوجود والثبوت مترادفان، فيكون معنى الأشياء معنى الموجودات، ومعنى الموجودات معنى الثابتات، فيؤول معناه إلى: أن الثابتات ثابتة، فهو حمل الشيء على نفسه، وهو ضروري غير مفيد، فيكون معوا.

قوله: **المتصور لهذا الكلام محملان**: الأول: إبداء مغايرة اعتبارية بين الموضوع والمحمول، بأن يراد بـ«الثابت» في جانب الموضوع: الثابت في اعتقادنا، وبـ«الثابت» في جانب المحمول: الثابت في نفس الأمر، سواء اعتبر القيدان جزئيين =

والأرض: أمورٌ موجودةٌ في نفس الأمر، كما يقال: واجب الوجود موجود. وهذا كلام مفيد ربما

محاح إلى البيان، ليس مثل قولك: الثالث ثابت، ولا مثل قولنا: أنا أبو النجم وشعري

شعري، على ما لا يخفى.

ونخصي ذلك: أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة، يكون الحكم عليه بشيء مفيداً....

المقصود في أو المفهوم أو لا. ويعبر التحصيل من فن المفيد، أو يقال المعبر في جانب الموضوع هو الذات المهمة بوجوده مع وصف السوت معبراً مع فـ كونه في اعتقادنا، وفي جانب المحمول هو مفهوم الذات بلا اعتبار المصادق معتبراً مع فـ كونه في نفس الأمر. والفرق ثلاثة وجود اعتبار الذات واعتبار المفهوم، وأحد الموصف على طريق عقد الوضوع بلا حكم وتركب جرى وأحد على نمط عقد الحمل والإحراز، وأحد قد الاعتقاد وقد الواقع.

وأي أن المراد بالأشياء في جانب الموضوع ليس معنى مطلق مفهوم الأمور الستة، بل المراد بها المصاديق الخاصة، وهي لا يغير أب. ساهداً وتسميها بأسماء، كالأسماء والفرس، ومعاني هذه المصاديق الخاصة أعيانها غير مفهوم الذات، فلا يلزم حمل الشيء على نفسه، فيرجع المعنى إلى أن الأمور الباقية التي تسميها بأسماء تامة في الواقع والأول سير إليه قوله «أن ما يعتقد بـ». «الباقي سير إليه قوله: «ونسميه بالأسماء إلخ»، علا أن مبنى السؤال على أن حمل الشيء على نفسه هو غير مفيد فائدة حادثة، لأوله نوته هنا، أو محال لضرورة اقتضاء الحمل تعابير المنتسبين الموضوع والمحمول.

ويجوز عن إنائي ظاهر: لأن التعابير الاعباري تعدد العقل وتكرر الالتفات، واعتباره فبدأ لهما كافي في إمكان حمل ومن الأول أنه قد يكون مفيداً بل نظرياً أيضاً كما يقال الواجب الوجود موجود، بل كما يقال: واجب الوجود موجود، على ما هو مذهب لأشعري والحكماء، ويرد وجود على مذهب الأشعري فقط بالحمل على وجه العينية، وهو

نعمه أيضاً محملان: الأول: أنه ليس مثل قولنا: «الثابت ثابت»، و«شعري شعري» في عدم الإفادة إذا لم يعتبر في المعبر في الحاضر والتالي. أنه ليس مثل قولنا «الثالث ثابت» في اللغوية وعدم الإفادة، ومثل قولنا «شعري شعري» في الإحراز إلى أساس والإنسان، لأن معناه شعري هو الشعر الكامل، أو هو الشعر لا غير، أي غير شعري ليس هو أصلاً، بل هو كالعندم بإزاء شعري، أو الشعر المنسوب إلى هو شعري في الواقع وهذا كله محتاج إلى الإنابة بالنسبة، من قولنا أنا أبو النجم في تعابير مفهومي المنتسبين. فإن مفهوم «أنا» ومفهوم «أبو النجم» معياران؛ لأن مفهوم «أنا» مفهوم شخصي، ومفهوم الباقي الاسم الخاص والكمية وإن أخذ مصداقهما، وهما المفهوم لكل من المنتسبين

= سان لأن التعابير الاعتراري سواء اعتبر في مرتبه المعنوي أو المصادق أو في مرتبه المفهوم =

بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض، كالإنسان إذا أخذ من حيث إنه جسمٌ ما كان <sup>أي باعتبار أحد ذلك البعض في مفهومه</sup> الحكم عليه بالحيوانية مفيداً، وإذا أخذ من حيث إنه حيوان ناطق كان ذلك لغواً. <sup>أي لا يرد على معنى الجسم الآخر من الاعتبارات، للاحقة به</sup>

أي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها <sup>ويؤخذ للحيوان مفهوم مفصل، وإلا عند الإجمال لا يكون لغواً</sup> متحقق. وقيل: <sup>أي واقعي في الواقع</sup> المراد العلم بثبوتها؛ للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق. والجواب: أن المراد الجنس؛ ردّاً على <sup>أي إنما أردناه لهذا الجزء</sup> القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق، ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها. <sup>أي حسن خدائقه مصق حقيقة</sup> ..... <sup>أي حقيقة كانت، غيبة أو ذهنية</sup>

= أو التعبير أو اللحاظ: كافي في إفادة الحمل؛ لأن الشيء الواحد مفهوماً أو مصداقاً إذا اكتنفه اعتبارات شتى فحمله على نفسه إذا كان باعتبارين مختلفين يكفي لأن يفيد الحمل معنى زائداً على معنى حمله على نفسه؛ لأنه قد يكون فيه حقاء باحلاف الجهتين، كما إذا أخذ الإنسان أي تصوّر من حيث إنه جسم ما من الأحسام، ولم يتصوّر من حيث إنه حيوان وناطق، فإذا حمل الحيوان في خطابه على الإنسان كان مفيداً ومعطياً لإدراك أمر مجهول لم يكن معلوماً للمخاطب قبل؛ لأنه كان يعلمه جسماء، ولم يكن يعلمه حيواناً. وإذا تصوّر من حيث إنه حيوان ناطق فحمل الحيوان بإزاء العالم بكونه كذلك على الإنسان: يكون بياناً للمعلومة، فلا يكون مفيداً بل لغواً، ففي تصور الإنسان اعتبر جهتان، واحتلافهما اختلف جهتا الإفادة وعدمها، فتأمل

قوله ..... [نقطة «سا» مريدة لتأكيد التوكيد]

(٢١) قوله: **والعلم بما إلخ:** أورده نصريحاً للرد على اللادريّة؛ فإنهم غير نافين لثبوت الأشياء في أنفسها في الواقع، ويجوزون أن تكون ثابتة، وإنما ينفون علمهم بثبوتها، فسجّل الأمر على ردّ قولهم بأن العلم بما أيضاً من حيث إنها ثابتة، لا بمجرد تصورها أو تصور ثبوتها أو ثبوت الثبوت لها، وهي النسبة الواقعة في الهيئة السببية: واقع متحقق من غير مزية وتردد في وجود هذا العلم لا يقال. العلم بالعلم علم حصوري لا حاجة إلى بياض؛ لظهوره في نفسه. قلنا أولاً: إنه للتنبيه عليه للخصم المكابر في أظهر الظاهرات. وثانياً: إنه مما تقرر في الفلسفة. والتحقيق عند مشايخنا الماتريدية، وهو الصواب: أن العلم حالة انجلائية سواء تعلّق بدات العالم أو صفاته أو أفعاله، والحصوري ليس بشيء، وقد حقّقنا الأمر في زبرنا في علم المعقول، فيمكن أن يتحقّق الحالة الانجلائية في شيء، ولم يتحقق بها حالة أخرى تنجلي بها وتتكشف حتى تصير معلومة، فلم يوجد ساط الكشف. وثالثاً: إنه قد لا يوجد التوجه والاتفات من الذهن إلى حصول العلم الخاص، فيدخل عن وجوده، أي لا يعلم وجوده ما لم يتعلّق به التوجه إليه، فلا يجب علم العلم عند حصول العلم فصلاً عن العينية، وهذا ظاهر، ولذا قد نشكّ في كثير من الأمور أن كنا قد علمناها قبل أو لا.

قوله: ..... يعني أن الضمير المحرور في «بما» يعود إلى ثبوت الأشياء المفهوم من قوله: «ثابتة»؛ لاشتمال المفهوم الاشتفاقي على المبدأ ولو إجمالاً، فالكلام على حذف المضاف. وإنما أنث الضمير باعتبار المضاف إليه، أو باعتبار =



فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء، ويزعم أنها أوهام وحالات باطلة، وهم العنادية.

ومهم من ينكر ثبوتها، ويزعم أنها تابعة للاعتقاد، حتى إن اعتقدنا الشيء جوهرًا وجوهر، أو عرضًا فعرض، أو قديمًا فقديم، أو حادثًا فحادث، وهم العنادية.

والمراد بالاعتقاد، وهو راجع إلى «الأشياء». ثم هو متى على أن يراد بعلم الأشياء علمها التفصيلي، وأن الوجود أمر واحد مشترك بينها، فعلمه علم شيء واحد، لا علم أمور متعددة حتى يحتاج إلى التفصيل، أو على أنه لا معنى لعلم الشيء بصدقه إلا العلم بوجوده، إذ علم بصدقه من حيث هو علم بصوري، وهو غير مراد ههنا.

ففيه نظر، لأن الوجود إذا كان مشتركًا يكون عارضا للأشياء، والعرض الواحد لا يقوم بموضوعات متعددة، فلكل شيء وجود على حدة غير وجود شيء آخر، فحسب تعدد الأشياء تعدد الوجودات، فإن أريد بـ«العلم بثبوتها» علم وجودها على التفصيل فهو ممنوع كالعلم بالأشياء، وإن أريد به العلم بالإحتمال فلا وجه للعدول، لأنه ممكن في العلم بالأشياء أصلا، ولعلنا إليه أشار بقوله «والوجودات إلخ»، لكن الظاهر من قوله «ردًا على إلخ» أن مراده بالجنس الإيجاب الحزني، أي المقصود ههنا ثبوت الجنس وعلمه به ولو في ضمن بعض الأفراد، لأنه وقع براء السلب الكلي الباقي لعلم كل فرد فرد من الأشياء، ونقيض السلب الكلي هو الإيجاب الحزني، وهو كافي لرد قولهم وإن لم يتبين المدعى، وهو العلم بالكل إجمالًا كان أو تفصيلًا.

(١) قوله: «فإن أريد بالإلزام أن هذه الأمور المساهدة بالعدول لا وجود لها بوجه ما لا حقيقة ولا محارًا وهو مكابرة محضة، ووجود ومصادمة للدهاء». وإن أريد أنها لا وجود لها حقيقة وإن كان لها وجود تجوُّزًا كتتحرك جالس السفينة، فحينئذ أن لها وجودات حقيقية في الواقع تخيل محض ووهم، وكلها هالكة الذات باطلة الحقيقة، واستناد الوجود إليها بضرب من المنع والوجود إذ استسوا منها الواجب الوجود، وحكموا له على الأمور المشاهدة فقط، بناءً على ما احتاره أهل العلم من أرباب المعقول وعامة الصوفية الصافية الكرام أن لا وجود حقيقة لهذه الممكنات، وأنها بعد الحق أصلا معزلة عن وجود حقيقة، والوجود الحسني ليس إلا له سبحانه، وكل شيء هالك إلا وجهه، لكن هذا التحقو بعد عنهم.

فعل ذلك بناءً على أن النفوس مستخرة تابعة للأوهام، ولذا اعتبرت القوة الوهمية مدعة مخترعة، فبعد ما منعت من التفكير شيء شوق القوة الوهمية واختراعها في القلب تبين له صورة وهيكل وانتقشت فيه، فيؤخذ بعد ذلك من حيث هو مدعى، ويثبت أنها في نفس الأمر كذلك مع أنها ليست إلا حكايةً خيالية، وعليه مبنى عائته أوهام العامة، يدورون عليه من أحكام كتاب الأعوال ولعلنا متى غلط هؤلاء القائلين جعل هذا الحكم البعض أو الأكثر حكمًا كليًا =

فإن جسمًا ما كان

المراد بالاعتقاد

المراد بالاعتقاد

المراد بالاعتقاد

المراد بالاعتقاد

المراد بالاعتقاد

المراد بالاعتقاد

المراد بالاعتقاد

المراد بالاعتقاد

المراد بالاعتقاد

المراد بالاعتقاد

المراد بالاعتقاد

المراد بالاعتقاد

المراد بالاعتقاد

المراد بالاعتقاد

المراد بالاعتقاد

المراد بالاعتقاد

المراد بالاعتقاد

المراد بالاعتقاد

المراد بالاعتقاد

المراد بالاعتقاد

المراد بالاعتقاد

المراد بالاعتقاد

المراد بالاعتقاد

المراد بالاعتقاد

المراد بالاعتقاد

تحقيق ثبوت حقائق الأشياء

ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته، ويزعم أنه شاك، وشاك في أنه شاك، وهلم جرا، وهم اللاأدرية.

ولنا تحقيقاً: أنا نجزم بالضرورة ثبوت بعض الأشياء بالعيان، وبعضها بالبيان. والزاماً: أنه إن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبت، أي دليل عليه.

= نعم بعض الأمور قد يكون فيه للاعتقادات مدحلية تامة ويد طولى، بما يعتقد تلك الأباطيل أموراً واقعية بارتكاز الاعتقاد من بدو الفطرة والجيلة، كالمشهورات، والعادات المتعارفة، والعقائد الموروثة من الآباء، يجمع كل أحد على حسننها وواقعيتها، وتفعد الطبيعة عليها حامدة من غير لفت إلى ههنا أو ههنا، وتحسبها مشاهدة بينة ضرورية، وخلافها قبيحا محصا مصادماً للأوثان. ولذا قيل. للعرف والعادات دخل تام في الاعتقاد. يصير الشخص مهما أعمى وأصم، لا يصغي إلى غيرهما بأدنى فهم فضلاً عن القبول، فيبعد عنه الواقعات بمراحل، ويقولون: قلوبنا غلف، لا تبصر عيون قلوبهم شمس الحقائق. ومن ههنا احتلف الملل والأديان والمسالك والمذاهب، وإلا لم يكن قرض العقائد الحققة مما يعسر على أحد بعد أدنى نظر وفحص سريطة الاقتصاد والإنصاف، لكن قولهم: نتنع ما ألعبنا عليه آباءنا، أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون؟! ولذا اختلفت العادات والشيم، وكل يستحسن ما له من قبائله ودياره، ولكل وجهة هو موليها. قوله. **رسم من يجرى** قلت. لعل مشأ استباحهم هو أن الأدلة المعاطية قد تكون عامة الورود، تشمل قاطبة المواد، وقد تكون خاصة الورود، تخص بعض الموارد. ثم التقريرات الموردة في حلها يطول الكلام فيها نقضاً وإبراماً حتى لا ينقطع أعمال من أحد الحاسين، ويتمادى التطاول لا إلى نهاية حتى يجرم بشيء. ثم الأدلة التحقيقية قد تقام على انظريات، ثم قد نهض على مخالفتها، وفيها أيضاً لا يقف الأمر على حد يقطع عليه الكلام، ويسكت أحد الفريقين سكوتاً باتاً. وقد تقام على إبطال الضروريات كما تورد على إنكار «أن الكل أعظم من الجزء» أنه غير مسلم في غير المتناهي، فكيف السبيل إلى القطع بوجود شيء، أو نوب صفة من صفاته له إذا شوهد التعادم والتدافع في الأوليات التي هي أجلى البديهيات؟

ثم قد يختار أن العلوم الحسورية أحلى من البديهيّات، وهي فيما يتعلق بنفس النفس وصفاتها، مع أن الاختلاف في ذاتها وأوصافها من التجرد والمادية والتركيب والبساطة وأمثالها: أفحش وأشد من الاختلاف الواقع في غيرها، حتى قالوا: إنه قد يشبه الأمر في علم النفس، ولا يعلم كيف وقع علم النفس شيء؟ أهو بنمط البدهاة أو اسطرية؟ مثلاً: كما اعتصموا به في بدهاة تصور الوجود وبطريقه أنه يمكن أن يحصى علمه وتصوّره، ونطاولت مدتها، ولم يبق علم أنه كيف حصل له بدهاة أو كسب؟ فلا صريق للجزم شيء أصلاً، حتى يتشكك في التشكك أيضاً؛ لأنه مثل علم العلم من حيث إن التشكك والعلم من صفات النفس، ومن حيث إن كلا منهما نحو من أنحاء مطلق العلم. ومشأ الغلط ههنا أيضاً إعطاء الأكثر حكم الكل.

(٢) قوله: **في أنه شاك**: [لأن التشكك أيضاً شيء، فلا يكون الجزم به أيضاً].

٣ قوله: **قد** مساه على أنه لو لم ينت الشيء ولا يقبضه ونفيه لزم ارتفاع القيصين، وهو محال، واستحالته أمر واقعي بديهي، أو على أن ثبوت الشيء عند القول بنفي عدمه بديهي العلم عند كل أحد من البله والصبيان، وهو =

انه شاك. وهل

وإن تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق؛ لكونه نوعاً من الحكم، فقد ثبت شيء من الحقائق.

فلم يصح نفيها على الإطلاق. ولا يخفى أنه إنما يتم على العنادية.

قالوا: الضروريات منها: حسيات، والحس قد يغلط كثيراً، كالأحول يرى الواحد اثنين،

والصفراوي قد يجد الخلو مراً. ومنها: بدييات، وقد تقع فيها اختلافات، وتعرض بها شبهة

يفتقر في حلها إلى أنظار دقيقة، والنظريات فرع الضروريات، ففسادها فسادها؛ ولهذا .....

= تنبيه على إثبات وجود هذه الأشياء المشاهدة البديهية الوجود، لكن هذا إنما يلزم حجة على العنادية أيضاً إذا ثبت اقتصار إنكارهم على خصوص هذه الأشياء، المشاهدة بالعيان، لا أن يعمم إنكارهم لكل شيء من الأشياء، محسوسات وموهومات كانت أو معقولات؛ فإنه على هذا لا يتأتى إقامة حجة ولا تنبيه بإزائهم؛ لأنهم على هذا ينكرون بداهة وجود الشيء عند نفي عدمه، وكذا بداهة واقعية استحالة ارتفاع النقيضين.

ثم على تقدير الاقتصار المذكور أيضاً لا يثبت المدعى؛ لأن المقصود على هذا التقدير هو إثبات وجود هذه المشاهدات بالعيان؛ لأنه يقول: «وإن تحقق فالنفي حقيقة إلخ»؛ لأنه إنما يثبت وجود حقيقة معقولة، لا محسوسة معانية، ويثبت وجود مفهوم من المفهومات واقعياً كان أو اختراعياً؛ لأن النفي ليس بشيء، لا أنه شيء يعبر عنه بالشيء؛ بناءً على أن نقض الشيء سلب بسيط محض، لا سلب ثابت مضاف عدولي منخرط في سلك الإثبات، وبهذا يظهر أن الاقتصار غير مقصود، وإنما المراد التعميم، وإلا لم يتم التقريب

(١) قوله: ولا يخفى إلخ: قد عرفت أنه لا يتم على العنادية أيضاً، وأما عدم تمامه على العندية واللاأدرية فظاهر؛ لأن رفع الحس للشيء مع رفعه غير محال في العلم؛ لأنه يمكن أن لا يعلم أحد بوجود شيء ولا نقيضه، كما إذا لم نعلم أن زيداً موجود أو معدوم أو قائم أو غير قائم. ويمكن لشخص أن يشك في شيء وكذا في عدمه، بل الشك في وجوده مستلزم من الشك في عدمه بنحو من الاتحاد؛ لنقوم طبيعة الشك من مفهوم التساوي

قوله: وأيضاً في الصحيح غير المريض قد يعرض الغلط كما يرى الشيء أكبر كما في الماء، ويرى الشيء مستحقاً كالحل خالص السفينة، وكالقمر عند تحرك الشحاب.

وقد يعرض الدوي والظن في أسمع بعض المرضى، وحس الحارّ بارد، كما في يد المغموم بالخمى

بل لعله لا يوجد مسألة ومبحث في علم لم يتطرق إليه خلاف.

بل لا تنحل تلك الأنظار أيضاً بحيث ينقطع الكلام، ويقف عندها المقال، بل لا يقف على حد، ولا يحصل القحوط عن أمطار النقوض والجروح والتعقبات في أمثال تلك المباحث.

من حسب إنها تحصل وتستفاد منها، وتنتهي إليها في البحث، فإذا كانت حال الضروريات كذلك في =

كثُر فيها اختلاف العقلاء.

قلنا: غلط الحس في البعض لأسباب جزئية<sup>(١)</sup> لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط.

والاختلاف في البديهي: لعدم الإلزام أو لخباء في التصور لا ينافي البدهية.

وكثرة الاختلاف لفساد الأنظار لا تنافي حقيقة بعض النظريات.

.....

الفساد وعدم الفهم بأحداهما مجال النظريات بالطريق الأولى. بل الاختلافات والمناقضات وتطرق اليها أكثر وأوفر مما يصح ويحسنى قوله: «افسادها فسادها» محل تجويزي، كما في قولهم: نفي النفي إثبات، وعدم العلم وجود، وعدم العبراء عدم الكل. وله بظواهر متظافرة متكاثرة، وهذا بناء على جلاء التلازم بين الطرفين. والحاصل: أن فساد النظرية على ما قررنا سببه فساد النظرات في القطع والجرم. فالصير الأول يعود إلى الضروريات بالمعنى الأعم الشامل للأوليات وغيرها. وإسالي إلى النظريات انشراح إلى النظر أي المرتبة عليه، والنظر هو أحد الانتقالين التدريجين من المطلوب إلى مبادئ والعكس.

قوله

أي مختصة ببعض المواد دون البعض، والحاصل: أن الفحص البالغ عن هذه الأسباب قد حصرها جزمًا في أمر معلوم عند العقل في باب وقوع الغلط، فعند العلم بانتفاء تلك الأسباب يعلم قطعًا عدم وقوع الغلط علمًا فصعيًا بمعنى قطع احتمال الخلاف احتمالًا ناشئًا عن الدليل. ويمكن أن يورد عليه بأن العلم بعدم العلة لا يوجب العلم بعدم الحكم كما يقرر في الأصول، لأنه حوز ثبوته بعلة أخرى؛ لأن الشيء الواحد قد يكون له علل شتى، ولا يلزم توارد العلل على واحد. لأن ذلك اعطى معنى ما يترتب عليه الشيء، وهو التوقف المصحح لدخول الفاء، لا بمعنى ما يحتاج إليه، وهو معنى لولا، لا منع، والحال هو تواردها بهذا المعنى، ولأن الممتنع تواردها على واحد شخصي، لا واحد مبهم كلي.

وقد يورد بأنه يجوز أن يكون هناك سبب عام لغلط عام، فمن أين يجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط؟ قلت: الأحسن أن نفي أسباب الغلط المطلوب كما لا يخفى على أن المقصود نفي الشيء المطلق، لا مطلق الشيء. ويجاب عنه أولاً بأن الكلا، مبني على دفع الإلزام، وكيفية الجواز والاحتمال في العلم بالنفي، لا على الإلزام حتى يلزم إثبات العلم بالنفي. وثانياً أنه مبني على استحساق، لا الإلزام، وبدهية العقل حازمة به في ميل إدراك حلاوه العسل، وعمل الحصة لا يسلمه ويجعلها بداهة وهم. وثالثاً بأن المراد بالعلم بالنفي هو الجزم العادي الحاصل بقطع احتمال الخلاف لا عن قرينة ودليل، كما تجزم بإرادة معنى زيد نفسه في قولنا: «حاجي زيد» وإن أمكن فيه احتمال النجور قلت: هذا كله محارفات، والحق ما يقوله السارح: «أنه لا طريق إلى المناظرة إلخ»؛ فإنه على الأول يجعلون تحقيقكم خيالاً ووهماً، ولا يكفيكم الجواز، بل إنما الجواز في الغلط متمسكهم، وكذا على الثاني والثالث، فإنهم يقولون: هذا العلم لكم ليس علم حقيقة؛ لجواز تحقق سبب الغلط في علومكم أيضاً، حسب لا تدبروه كما لا يدبره الأحوال والممرور

قوله ..... أي وقع الاختلاف في البديهي الأول إما لعدم كون النفس مألوفة به وبعبدة عنه عارص =



والحق أنه لا طريق إلى المناظرة معهم، خصوصاً مع اللاأدرية؛ لأنهم لا يعترفون بمعلوم؛

ليثبت به مجهول، بل الطريق<sup>(١)</sup> تعذيبهم بالنار؛ ليعترفوا أو يحترقوا.

و«سُوفِسطا» اسم للحكمة المموَّهة والعلم المزخرف؛ لأن «سُوفًا» معناه: العلم والحكمة،

و«أسطا» معناه: المزخرف والغلط، ومنه اشتقت «السُّفْطَة». كما اشتقت «الفلسفة» من

«فيلاسُوفًا»، أي محب الحكمة.

من العوارض، وإنما لعروض حفاء في تصورات أطرافه بحيث لا يصل النفس إلى أن تحرك به لا يباقي كونه بديها أو واقعاً قطعياً في نفسه قلت نكر لهم أن يعارضوه بأن الأمر ليس كما زعمت أن عدم الحرمان لعدم الإلف، بل الحرمان في أمثالها في الأكثر إنما يكون للإلف والعادة، ألا ترى أرباب العقائد الباطلة برعمون أساطير آياتهم ودفاعهم أسلافهم وأولياتهم ضروريات قطعية، وهي كواذب بل أكذبها، ليس لها أصل، كما أن الشيعة زعموا أن تعويض أمر الخلافة إلى علي عليه السلام غدير خم من حضرة الرسالة ضروري قطعي، مع أنه ليس من الآحاد أيضاً، وكذا حال عامة العقائد الباطلة الموروثة أو المتلقاة بالقبول لقوم، لكن للإلف والعادة تأثيراً عظيماً في أمثال هذا الحرمان

ثم قد يناقش في عليّة الإلف بأن كل طرف إما أن يتصور على وجه يدور عليه الحكم أو لا، على الأول نحب الحكم بلا دخل للإلف وغيره، وعلى الثاني: يقع الاختلاف لعدم تصور الطرف على ذلك الوجه، لا لعدم الإلف قلت مثله عدم تصور ذلك الوجه، لا عدم تصور نفس الطرفين، وعدم تصور الوجه يكون لعدم الإلف

(١) قوله: **والحق إلخ:** لأن هذه الأجوبة أيضاً عندهم تخيلات وأوهام محضة؛ لأنهم لا يحرمون بوجود شيء حتى اعتادوه، غير أنهم يجرمون بعدم الجزم، لكن لعدم من حيث إنه سلب بسيط ورفع محض ليس شيئاً من الأساء حتى يرم بحرمه الحرمان من شيء، وإلا لا قبل السلب البسيط سلباً ثابتاً فضلاً عما يقال: الحكم تصديق، والتصديق علم، والعلم من الأعراض مستبده في الخارج، بل كلٌّ من هذه المقدمات بطرية عريقة في النظر، واحلف في كل منها أولو الأيدي والأبصار وما يرفعهم كإحرامهم متصور على الموجود العيني فعمل المراد به ما يشمل الانزعاج والموجود الذهني بالوجود الحادي حاد وجوده، فهو يقول آخر إلى إنكار الوجود الواقعي

قلت: لعل هذا من قبيل قوله:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم يحس فلول من فراع الكنائس

معناه: أفصح العرب يد أي من قريش. أي ليس معهم طريق للمناظرة أصلاً، مع أن فرصها الطريق فهو هذا، مع أن صريح المناظرة في شيء بل هو سطح وعقوبة، أو ليس معهم طريق في البحث والكلام على أصول اسطر إلا معبر، ولا صورة مما يتصور في إسكاتهم وإفحامهم أو إفهامهم وإماتتهم إلى الصواب إلا التعذيب الجسماني =

وأسباب العلم<sup>(١)</sup> وهو صفة<sup>(٢)</sup>.

= وليس عرصه أن هذا السعبد النار حائر لنا في حقهم شرعا أو عقلا، حتى يقال: إنه حرم في الدنيا في حق الكفرة أيضا، بل هو صوير ونسل في المعجز تكس سدله بالتعبد بأمر آخر كإخراج بالسيف وغيره وقيل إنه ضعف أيضا. لأنهم يعترفون بإحساسهم الألم، ويجوزون أن يكون خطأ. قلنا: فعلى هذا نقول لهم: لا يخلو إما أن يكون هذا الألم واقعا في الواقع أو لا، على الأول بطل ما زعمتم من الكلية، وعلى الثاني: لما تصيحون وتستغيثون على هذا المخترع مع علمكم باحترابه<sup>٢</sup> عند

قوله **أسباب العلم الخ**: أخذ في تمهيد المقاصد متفرع على ما قال: «والعلم بما متحقق». والمراد بالعلم ههنا: العقده الحارمه، وهي الشكوك عنها في هذا العلم من حيث إنها سبب للأمور الهندسة الأصلية مما ساط به التبرع أو بینه، والعلم بالشيء إنما يوثق به إذا علم من طريق العلم بمبادئه، فما لم يبحث عن مبادئه لم يكمل البحث عنه كما لا يعتد به. فالحاصل: أن وسائل العقائد الجازمة لنا بالعقود الصادقة وطرقها التي تفضي بنا إليها منحصرة في ثلاث؛ لأن العلم والجزم بخبر ما أي خبر كان إما أن يكون من جهة إخبار شخص أو أشخاص أو لا، على الأول إما أن يكون المخبر واحدا أو متعددا، على الأول إما أن يكون قطعي الإخبار بالصدق بنفسه أو لا، والثاني باطل؛ لأنه بمجرد خبره لا يجزم بصدق خبره. وأما افتراض الفرائض الخارجية على صدقه فأمره خارجة، والكلام في علية إخباره التصديق بنفسه عليّة موجبة.

وعلى الأول إما أن يكون رسولا أو لا، والثاني باطل؛ لأن غير الرسول لعدم عصمته عن الكذب محتمل الكذب. وعلى الثاني إما أن يبلغ الكثرة إلى حيث يمتنع التواطؤ على الكذب أو لا، والثاني باطل؛ لأنه عند احتمال الكذب لا يجزم العقل بصدق الخبر بمجرد إخبارهم، والأول هو الخبر المتواتر، وعلى الثاني إما أن يكون بواسطة إدراك الحواس الظاهرة أو لا، فالأول هو الإحساس ويدخل فيه الحدسيات الحسبة والتجربيات والحسيات، والثاني هو التعقل ويدخل فيه الأوليات والفطريات والوجدانيات والحدسيات العقلية، فالمراد بالعقل طريق الإدراك بما وراء الإخبار والإحساس الظاهر وتكراره، سواء كان بمجرد تعقل النفس الناطقة أو بالآلها الباطنة، سواء اعترف بأن لها حواس وقوى باطنة أو لا، فلا اختلال للحصر أصلا.

قوله **تفسير للمصنف إليه**، وتعريف لمطلق العلم الشامل للتصور والتصديق والإحساس والتعقلي والخصوري والخصوري، بل استحقاق أن الخصوري ليس بشيء مما يعتد به في مصداقية الانكشاف، وهذا هو التفسير المتوارث عن مشايخ الماريدية. كثرهم الله تعالى، وهو الحق وقد يفسر ذلك بالحالة الانجلابية الحاصلة عند توجه النفس إلى شيء في انكشافه، سواء كان عن ذاتها أو صفة انضمامية أو انتزاعية من صفاتها أو آلة وقوة من آلتها وقواها أو غيرها من اكليات والخريجات، وسواء حصل هناك صورة تقع منشأ لحدوث هذه الحالة أو لا. وليس العلم زائدا على هذا القدر أي حالة الانجلابية التي كما بكشف الشيء المتوجه إليه للنفس في الكشف نحو ما من الانكشاف، سواء كان الشيء موجودا أو معدوما ممكنا أو ممتنعا، وليس عبارة عن نفس التعلق والإضافة الاعتبارية بين العالم والمعلوم كما نسب إلى =

سجل بها المذكور لِمَنْ قامت هي به، أي يتضح ويظهر ما يذكر ويَمُكن أن يعبر عنه، موجودًا  
 وحلت بالوجود الرياضي

كان أو معدومًا، فيشمل إدراك الحواس، وإدراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية  
 المفردات

«صفة توجب تمييزًا لا يحتمل النقيض»؛ فإنه وإن كان شاملًا  
 أي لا يحتمل الصفة باعتبار التمييز الكامل

لإدراك الحواس؛ بناءً على عَدَم التقييد بالمعاني، وللتصورات؛ بناءً على أنها لا نقائص لها على ما  
 في المميز

زعموا، لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات،.....  
 للمختصة بإدراك العقل عطف على قوله: «لإدراك»

ولا عن الصورة الخاصة كما احتاره جمهور أهل المعقول، ولا عن قولها أو انتقاشها كما اختاره البعض،  
 ولا عن الحالة الإدراكية التي تنكرها محققون منهم، ويختصونها بإدراك النفس بما وراء ذاتها وصفاتها. ثم هذا التعريف إنما هو  
 وأما الباري - عز اسمه - فبعد من يجوز أن صفاته غيره وموصوفة إليه فائمه به، يشمل التعريف عمه أيضاً،  
 لأن عد من جور عشة الصفات لا يشمله طاهراً؛ لأن طاهر لفظ الصفة فيما يقوم بالموصوف وبغايره وجوداً وإن أمكن  
 كما يقول الفاضل العسبيه أيضاً بوجود الصفات ولو على اتوسعة، وباقى السسط في  
 حقيق متقدم في استمرار في من معقول

وقوله: **يجب إلخ** خرج به صفة لا يكون محكماً عنها للكشف، والمراد بـ«المذكور»: ما من شأنه أن يذكر لساناً أو قلباً،  
 فهو شامل لجميع المفاهيم، سواء حصلت في العقل بالفعل أو لا، فهو بمعنى الشيء أي ينكشف به شيء. وقوله: «المر  
 إلخ» خرج صفات الحيوانات المحسوسة، لأن صفاتها وإن تحلى بها حالها لنا فهي لا تقع مصداقاً للكشف في حق  
 والمراد لساناً في قوله: «ها» العبة الكاملة المقصية بالضرورة أو بالذات، فيخرج الحياة والوجود مما هو شرط العلم.  
 أما الملقوط مأخوذ من «الدكر» بالكسر أو معقول من «الدكر» بالصم أو أعم منهما، ولكنها محتملة بإرادة  
 معقول لا معقول، ولا دليل على الملقوط في قوله: «يعبر»؛ لأنه أيضاً يكون بالقلب كما يقال: المفهومات التعبيرية  
 وليس المراد بالانكشاف هو السام، فيخرج التقليد والجهل المركب، فعلى خلاف ما ذكره الشارح لا يتم؛  
 وإنما هو في نحو الإدراك، وإنما هو في باب المطابقة والثبات، وهو أمر خارج عن حوزة الكشف، فافهم. وإنما  
 ما ذكره لأن شيء عندهم معنى الملوحة

العلم مشترك بين معان، فقد يطلق على اليقين، فلعل تعريفهم لهذا النحو من مطلق العلم، وقوله: «وإن  
 في حيز حفاء، لأن السبب في «لا يحتمل إلخ» الظاهر أنه عدولي، بل عدم ملكة أي يكون له نقيض، لكنه غير  
 لا سبط حتى يصدق السالبة بانتفاء موضوعها، فلا يحمل التعريف على التصديقات اليقينية، لكن على  
 عند سبب والمطابقة أيضاً، إلا أن يحمل على معنى مطلق الحرم. وقوله: «لا نقائص لها» أي بمعنى عدم  
 لا فيها عناصر معنى عدم الجمع وكمال الباعد، كما فصل في مقامه.

هذا. ولكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن؛ لأن العلم عندهم مقابل للظن. في هذا التعريف أيضا بلا ظلمة التردد صفة كاشفة لأنه مع توهم الخلاف

ليس هو أي المخلوق من الملك والإنس والجن، بخلاف (١) علم الخالق تعالى؛ فإنه لذاته، (٢) لا بسبب من الأسباب، أي الحواس السليمة والحواس الضالفة والعقل بمحكم الاستقراء. ووجه الضبط: أن السبب إن كان من خارج فالخير الصادق، وإلا فإن كان آلة غير مدرك فالحواس، للعلم الحادث أما للعالم من قواه فذلك السبب هو الخير إلخ وسيلة للمدرك إلى إدراك شيء بشر إلى أنها غير مدركة عن الآفة أي غوه لعصية منع وإلا فالعقل.

فإن قيل: (٣) السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى؛ أي السبب للمؤثر الفاعل للعلم

(١) قوله: **بخلاف إلخ**: فعلى هذا لم يكن تمس الحاجة إلى هذا التقييد؛ لعدم صلوح المقيّد لغير هذا القيد، لكنه تصريح وتنبية على الأمر الواقع، وتحرز عمّا عسى أن يتوهم أنها أسباب لمطلق العلم، مع أن مطلقه لو كان معللاً لزم أن يكون أفرادها كلها معللة، مع أن علم الواجب غير معلّل. ثم المراد بعلم الواجب: ما هو العلم له حقيقة، ومنشأ الانكشاف فيه، وهو علمه الإجماليّ القديم المقدّم على وجود العلم، لا علمه الانفعالي الذي هو عين هذه الأمور الحاضرة عنده الموجودة؛ فإنه حادث ومعلّل؛ لكونه عين الممكنات، وعليه حمل أهل التحقيق قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ﴾ (آل عمران: ١٤٢)، وقوله: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (الملك: ٢)، وغير ذلك.

(٢) قوله: **فإنه لذاته**: [بلا عليّة من غير ذاته، وإنما سببه نفس ذاته على تقدير زيادة العلم عليه].

قوله: **إلخ**: وإنما قيد بها؛ لأن المأووفة غير واسطة لحصول علم بل لحصول جهل، كما في الأحوال والممرور، فعلم أن المراد به ما يطابق الواقع؛ ليخرج منه الجهل المركّب، فتدبّر.

(٤) قوله: **بمحكم الاستقراء**: [والفحص عن مواد جزئياتها]. قد أسلفنا وجه الضبط على وجه لا يبقى معه شبهة في تمام الحصر، وأن الحصر فيها حصر عقلي لا ضبط استقرائي فقط، وليس المراد بالعقل هو نفس الجوهر المدرك، بل مرتبة القوة العاقلة المتعلقة بطريق التعقل أو الوجدان، وأن المدرك بالحواس أعمّ من أن يكون حسياً أو حدسياً أو تجربياً حاصلًا منها مع ضم تكرار الحس أو المشاهدة، فتفكر.

(٥) قوله: **فالعقل**: [بالاستقراء لا بالضرورة، وإلا كان حصراً عقلياً].

قوله: **فإن قيل إلخ**: حاصله أن هذه القسمة باطلة؛ لأن مقتضى القسمة صدق المقسم على أقسامه وحصره فيها، وبيان أحد الأمرين لازم ههنا؛ لأن السبب في العرف إنما يطلق على ثلاثة معانٍ؛ لأنه إما أن يعتبر في معناه التأثير أو مجرد الإفضاء، كما في قوله تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ﴾ (الأنعام: ١٥)، على الأول: إما أن يراد التأثير =



العلم عندهم

لأنها بخلقها وإيجادها من غير تأثير للحاسة والخبر<sup>(١)</sup> والعقل. والسبب الظاهري، كالنار للإحراق،

هو العقل<sup>(٢)</sup> لا غير. وإنما الحواس والأخبار آلات وطرق في الإدراك، والسبب المضي في

الحمله بأن يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جري العادة؛ ليشمل المدرك كالعقل، والآلة

كالخس. والطريق كالخبر، لا ينحصر في الثلاثة، بل ههنا أشياء أخرى.....

العلم - وهو المنحصر في الدائر عر محله عند أهل التحقيق من الحكماء وأهل السنة - أو العلم الظاهري كمناسه  
العلم - معنى الأول لا يصدق المقسم على شيء من الأقسام. وعلى الثاني لا يصدق إلا على العقل لا على  
الحواس. وعلى الثالث: أي أحد السبب معنى مجرد الطريق المضي ولو لا تأثير لا ينحصر المقسم في سلاسه، بل يريد

الأقسام عليها؛ لأن من الطرق المفضية إلى العلم طريق الحدس والوجدان والحرية والتوهم والحيل والفسفرة.

شأنه وخصائصه ليس يسكن القاعد الوجود في نفسه فيه حظ، والسبب المشهور بؤحد في معده لتأثير، وإذا تعرض سبي

التأثير لهذا الأخذ، فلا يرد ما قبل الأول من غير مدخله لغيره تعالى، إذ لا سبب سوى الله تعالى، ولا توقف لتأثيره تعالى

في شيء على شيء. انتهى فإن التعرض ههنا لهذا الخصوص لخصوص المقاد، علا أن بقي مطلقا لما حصة بما صحح على

مذهب الأشعرية وأما المنريدية فلا يسمون مطلق المدخلية، ويجوزون أن يكون بعض الممكنات وسائط وروابط في وجود

علم آخر، وأن يكون بوجود البعض وصدورها عن الحيل شرائط يتم لها نصاب استعداد وقوله بوجود.

أي لسماعة من حيز التواتر أو الشهرة، فلا يرد أن الخبر متعلق العلم، وليس الخبر مقيد له بل محله

علمه فكيف يكون سببا له مؤثرا أو طريقا إليه؟ وقد يجاب بأن السبب للعلم هو صدق الخبر لا نفسه؛ إذ هو طريق إلى

علمه نفسه. وقد يقال طريق العلم هو الخبر بمعنى الدال، ومتعلق العلم ومعرضه هو معناه، وهذا كله كما ترى تعسف،

الأول وأما صدقه في نفسه لا يعصى إلى علمه وتصديقه على أن صدقه أيضا متعلق للتصديق بالمعنى الثاني أي الإذعان

بصدق صدق على مجموع الخبر. وهو فرع الإذعان بأصل الخبر، وهو المتعلق بحمل محموله على موضوعه، فلا يكون

مجرد صدق إلى العلم. وأما الثاني فظاهر، لأن الدال نفسه أيضا غير قائد إلى العلم والتصديق، وإنما هو إلى مجرد انتصوير

العلم على أن مجرد الالتفات والملاحظة.

فلب عدا غير مسلم، وإنما سلم إذا أريد به النفس أو هي مع قوتها سربا أو شطرا. لكن لنا أن

نقول: إن مرادنا، وإنما مرادنا به ما يعي جميع المتاعر الباطنة بقسا كانت أو قواها أو آلائها الباطنة، قد صرح بذلك

في المعين. أما الحواس الظاهرة فبست من الباطنة على أنها عند أهل التحقيق ليست محالا للإدراك، ولا وسائط

للعلم كمناسه. ونسبة لإحساس الحرارة، وعليها الإحساسي، لكن أصل بواسطه له هي القوة للمسبة

أن يراد التأثير =

لأنه لذاته،

علم الاستقراء.

يشير إلى أنه غير مدرك

مدرك فالحواس،

في الأدب شيء.

لكنه تصريح وتنبيه

أن يكون أفرادها كلها

تألف فيه، وهو علمه

لوجوده؛ فإنه حادث

صالحكم (آل عمران؛

حول والممرور. فعلم

مع شبهة في تمام

مدرك، بل مرسة القوة

ربما حصلها منها مع

لشأنه وحصره فيها.

معناه التأثير أو مجرد

أن يراد التأثير =

مثل الوجدان، والحدس، والتجربة، ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات.

قلنا: هذا على عادة المشايخ في الأقتصار على المقاصد، والإعراض عن تدقيقات

أي هذا الحصر والتفصيل

الفلاسفة؛ فإنهم لما وجدوا.....

= بل مصادفتها وإدراكها، فعلى هذا ينقل المناقشة عن أصلها، وقد أسلفنا وجه الضبط بناءً على هذا بحيث لا يرد عليه شيء.  
(١) قوله: والحدس إلخ. وهو قد يفسر بالانتقال من المبادئ إلى المطلوب دفعة، وقد يفسر بمجموع الانتقالين الدفيعين من المطلوب إلى مبادئه وبالعكس.

(٢) قوله: قلنا: جواب باختيار الشق الثالث كما اختاره أكثر المحشّين، لا باختيار الرابع أي اختراعه كما توهمه البعض من ظاهر العبارة.

(٣) قوله: على المقاصد إلخ: الظاهر كما عرفت اختيار الثالث، وأن هذه الأشياء الأخر أحدث في جانب العقل؛ إذ المراد به: العقل مع آلاته وقواه، لا نفسه. وإنما أفرد الحواس الظاهرة مع دخولها أيضا في جانب العقل بذلك المعنى بناء على كمال ظهورها في باب السببية، وانجلاء كونها طرقا في العلم، بخلاف الأمور الأخرى؛ لأنها إما خفية السببية أو خفية البحث في هذا العلم. قلت: لا يبعد أن يستخرج لهذا الكلام محملان آخران أيضا: الأول أن مقصود المشايخ في التقسيم بيان الأقسام الظاهرة الوجود المقصودة في البحث المطموح النظر إليها، وهي ليست إلا هذه الثلاثة؛ لأن غيرها إما غير ثابت كالباطنة، أو غير مقصودة البحث، فيرجع الحاصل إلى أن المقسم ليس هو مطلق سبب العلم أو سبب مطلق العلم، بل السبب الظاهر الوجود المقصود بالبحث الكلامي، والحصر بعد هذا التقييد ظاهر.

والثاني أن المشايخ غير مقيدين بما التزمه الفلاسفة من تعمقاتهم الفاضلة في أبواب النظر من وجوب الحصر في القسمة مثلا، بل مرادهم بيان أصناف أو أنواع ظاهرة من أمر كلي، سواء كان منحصرا فيها أو لا، وسواء سميتوه قسمة أو لا، وليس مطمح نظرهم إلا بيان أصل المقاصد، وهو مطمح نظرهم في عامة المقامات، ولذا تراهم لا يبالون بما نشأ في كثير من الموارد من المسامحة والمساهلة بعد القطع بوضوح أصل المقصود. فلما أرادوا أن يفتشوا ويفحصوا عن أسباب العلم وموارد تحققها وأبحاثها المقصودة لهم رأوا أن بعض العلوم تحصل بالإخبار، وبعض العلوم بالمشاهدة والعيان أو استعمال هذه الآلات الظاهرة، وهذا في ما يتعلق به الحس، وبعضها تحصل باستعمال العقل بنظره أو بداهته سواء افتقر فيه إلى واسطة وآلة.

(٤) قوله: عن تدقيقات إلخ: أي عن تعمقاتهم الغير الضرورية مما تمس الحاجة إليه في أصل المرام، وهذا من شواكل أكثرهم غالبا كما قيل: إن دأبهم تضيق أوقاتهم فيما لا يعنيه، ومن حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه، كما ورد. ومراده في قوله: «سواء كانت إلخ» ليس أن سبب العلم هو مطلق الحاسة، سواء كانت من ذوي العقول أو البهائم والطيور والسباع حتى يرد أنها ليست سببا للعلم؛ لأنها ليست من ذوي العلم، وأن الحواس ليست مدركة، ولو كانت من غيرها أيضا أسبابا للعلم =

بعض الإدراكات<sup>(١)</sup> حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها، سواء كانت من ذوي العقول أو غيرهم: جعلوا الحواس أحد الأسباب، ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفاداً من الخبر الصادق<sup>(٢)</sup> جعلوه سبباً آخر.

ولما لم يثبت<sup>١</sup> عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحواس المشتركة والخيال والوهم.....

= لزم كونها عامة ومدركة؛ لأنه لا عقل لها، بل ما لها إلا هذه الحواس، وهي سبب للعلم، فلا يكون العلم قائماً إلا بها، بل يلزم أن يكون تلك الحواس مدركة عامة في ذوي العقول أيضاً؛ لأنه لما ثبت كونها صالحة في نفسها لقيام العلم بها وأن وجودها في نفسها كافٍ لحصول العلم، وأنها موجودة في ذوي العقول بأكمل وجه وأتمه فضل مما في البهائم: فيلزم أن تكون مدركة عامة؛ لا تمتنع تخلف المقتضى عن المعلول عن علته الكافلة الكافية، فنقول: بل مراده وجه أفراد الحواس عن العقل، وكونها أعم منه وجوداً. والمختصر في دفع التهمة: أن مجرد الإحساس غير العلم الإحساسي، وأن القائم بالحواس هو الإحساس دون العلم الحاصل بالإحساس.

وقد أورد بعض المحسّن على هذا الجواب للنساري، أولاً: أنه افتراء على المشايخ وازدراء لهم بالإعراض عن التحقيق والتدقيق، واعتراف باختصاص الفلاسفة كما ونائباً: أنه لم يبيّن المراد أنه أي نحو من أنحاء السبب؟ وثالثاً: أنه جعل حواس البهائم سبباً للعلم المستحدث عنه، وهو العلم بالحقائق وبوجود الصانع وصفاته وأحوال المبدأ والمعاد، ولا يخفى بطلانه. ورابعاً: أن كلاً من التجربة والحدس والظن كما لا يستغني في كونه سبباً للعلم كذلك كل من الخبر الصادق والحاشية، فأرجاع بعضها إلى العقل دون بعض تحكّم. وخامساً: أنه جعل كون بعض العلوم مستفاداً من الخبر الصادق وبعضها عقيب استعمال إحاسه علة للنسبية، وهذه العلة موجودة في التجربة والظن أيضاً، فهو تخصيص بلا تخصّص. قلت: هذه كلها جزافات قد عرفت دفعها مشروحاً مفصلاً.

(١) قوله: بعض الإدراكات الخ: كعلم المصنوعات؛ ليستدل به على وجود الصانع، وكعلم أخبار الرسول ﷺ بالنظر في كتبها، وكعلم الأحكام الربانية بالنظر في القرآن، ورؤية نقوشه بعد الانتقال منها إلى نظمه ثم إلى معناه، إلى غير ذلك.

(٢) قوله: مستفاد من الخبر الصادق: لأن معظمها ما أخبر به الشرع والملة، وهو مستفاد من الأخبار المتواترة المنتهية إلى حرم

توطئة لبيان جعل العقل سبباً ثالثاً دون الطرق الأخرى، كالحواس الباطنة والتجربة والحدس وأمثالها، مستفاداً عن بعض الأعراض العلمية بتفاصيلها مع كون مرجع الكل إلى العقل، ولا حاجة إلى إقحام دفع دخل مقدّر؛ لأن

لأن معظمها ما أخبر به الشرع والملة، وهو مستفاد من الأخبار المتواترة المنتهية إلى حرم

توطئة لبيان جعل العقل سبباً ثالثاً دون الطرق الأخرى، كالحواس الباطنة والتجربة والحدس وأمثالها، مستفاداً عن بعض الأعراض العلمية بتفاصيلها مع كون مرجع الكل إلى العقل، ولا حاجة إلى إقحام دفع دخل مقدّر؛ لأن

وغير ذلك، ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجريبات والبدهييات والنظريات، وكان مرجع الكل إلى العقل، جعلوه سبباً ثالثاً يقضي إلى العلم بمجرد التفات، أو بانضمام حدس، أو تجربة، أو ترتيب مقدمات، فجعلوا السبب في العلم بأن لنا جوعاً وعطشاً، وأن الكل أعظم من الجزء،

= جزم أو إذعان بوجودها، لا أنه ثبت عندهم عدها؛ إذ ليس ههنا دليل قاطع أو مظنون به يدلنا على نفيها أيضاً. قيل: ثبوتها مبني على الأصول الفلسفية الباطلة عند أهل الإسلام، فقالوا: لأنه معني على أن النفس مجردة، وأنها لا تترك الجزئيات المادية، معاني كانت أو صوراً. ونحن لا نسلم أنها مجردة، ولو سلم فلا نسلم أنها لو أدركت الجزئيات المادية يلزم أن تكون محلاً للصور الجسمانية، ولو سلم ذلك فلا سلم أنها تكون جسمانية. وأيضاً لا نسلم أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد؛ فإنه تعالى واحد حقيقي، وقد صدر منه آثار متعددة لا نهاية لها.

قلت أولاً. هذا كله على خلاف قانون المسطرة؛ فإن المنوع لا يورد على الدعاوى. بل على مقدمات الأدلة إذا كانت نظرية، وعدم تسليم الدعوى بعد إقامة الدليل عليها لا معنى له.

وثانياً: إنها منوع مجردة بلا سند، فلا تسمع. وثالثاً: إن تجرد النفوس لا تصادم الأصول الإسلامية وضروريات الدين حتى تقعون بضد هدمه، إما المنافي لها قصر المعاد على الروحاني، كيف؟! وقد قال بتجردها الرازي والعرالي من أئمة الإسلام. وما ورد من الأحبار من أن الروح يخرج من أعماق البدن، فعلى تقدير تسليم صحتها - مع أنها من الآحاد - لا يضّر التجرد، أما أولاً: فلأن ذلك مغلفة وقعت من اشتراك لفظ الروح بين الروح الطيبي الذي هو جسم لطيف يسري في الأوردة والشرايين، والروح المدبر للبدن بمعنى النفس الناطقة، والخارج هو الأول وأما ثانياً: فلأنه محتمل أن يراد بخروجه منها انقطاع تعلقه عنها، وانتقال تصرفه فيها. ورابعاً: إن كونها جسمانية لازم قطعاً على تقدير كونها محلاً للصور الجسمانية؛ لأن التجرد إذا كان موضوعاً أو محلاً للماديات لم يبق مجرداً بل يصير مادياً. وخامساً: إن هذه النوع لو سلمت فإنما ترد على أدلتهم النّمية، ولا تمس أدلتهم الإنيّة المأخوذة من الطب أن الآفة إذا أصابت متلاً مقدّم الدماغ يصل أو يصعب الأفعال المسبوبة إلى الحسن المشترك والخيال. ثم الاحتجاج بوحدة تعالى الحقيقية غير متوجه بإزاء الفلاسفة القائلة بعدم صدور أكثر من واحد عنه والمحققون منهم إذا استنوا وأفروا بصدور الكل منه فإنما هو مع الوسائط والروابط، لا بالاستناد إليه ابتداءً.

قوله: ... تعرض لعدم تعرضهم للطرق الظاهرة غير العقل والخبر والحواس. قوله: ... أي إن مفهومي الطرفين والنسبة التامة، لا مجرد تصور الطرفين كما اشتهر؛ لأن تصورهما منفرداً من غير ملاحظة الطرفين غير كافي للجرم، وهذا في الأوليات. وقوله: «بانضمام إلخ» إشارة إلى العلم بالحدسيات والتجريبات =



وأن نور القمر مستفاد من الشمس، وأن السقمونيا مسهل، وأن العالم حادث، هو العقل، وإن

للصفراء تجارب مرة بعد أخرى يحصل من مقدمات كثيرة

أي باشي مأخوذ

كان في البعض باستعانة من الحس.

والحواس جمع «حاسة» بمعنى القوة الحاسة، <sup>فالموصوف محذوف</sup> حس بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة

في الباطنة لا نظر

بوجودها. وأما الحواس الباطنة التي تُثبتها الفلاسفة، فلا تتم دلائلها على الأصول الإسلامية.

بوجودها في الباطنة لا نظر

أي أدلة وجودها

بأدلتها

في الحس صحيح في الأكثر

السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ،

المسط أي داحيه سوراج محرش

بمعنى أن عمة الأمو إسلامة سمعيات

والعصبان، وبشر الأمانة على ترتيب اللف ثم في الأمثلة الثلاثة الأولى نظر؛ لأن إدراك الجوع والعطش بالقوى الباطنة غير ثابت، بل هو بالقوة المسمية في المعدة، إلا أن براد بالباطنة ما ليس على ظاهر البدن ولأنهم اختلفوا في أعظمية الكل في غير المتناهي؛ ولأن التدرج في ترتيب المقدمات المأخوذة من اختلاف الأشكال النورية في القمر في الجزم باستفادة نوره من نور الشمس ظاهر غير حفي، فالدفعية المعبرة في معنى الحدس غير ظاهرة، إلا أن يؤخذ كونه حدسيا عند من تحصل له تلك المقدمات دفعة، فيختلف الحدسي باختلاف الأشخاص بديهيًا ونظريًا، كما يكون الجرب مختلفًا، فلا يكون مجربًا عند من لم يجربه

أفوله <sup>ح قيل</sup> إذ هي منبئة على تجرد النفس وامتناع ارتسام الصور المادية في المجرد، وامتناع كون الواحد مبدأ لآخر، وعنى القول بالصورة والوجود الذهني، وليس شيء منها مسلمًا عند جمهور المتكلمين وإن كان البعض منهم قائلاً بعض منها وقد يقال: إنما مبنية على نفي القادر المختار الخالق لجميع الأشياء باستنادها إليه ابتداء بمجرد إرادته.

قلت: المبنى الأول وإن كان كونه مبنى للأدلة مسلمًا لكن كونه مخالفًا للأصول الإسلامية غير مسلم، وإنما المسلم كونها مخالفة لآراء المتكلمين أكثرهم، وكون آرائهم عين القواعد الشرعية غير مسلم، فلو ثبت تجرد النفوس وامتناع ارتسام للماديات في المجرد وامتناع صدور شيئين من واحد من جهة واحدة وثبوت العلم بمحصل الصور لم ينهدم مباني الشرع، وإلا لزم خلاف النصوص القرآنية أو النبوية. وما ورد من سماع الميت «وإنه ليسمع خفق نعالهم»، فمع ما فيه من الاختلاف فيه من أخبار الآحاد، مع أنه لا يناق في التجرد؛ إذ لا نص فيه على أن السمع لبدنه أو أن النفس جسماني أو جسم باقي في بدنه. والمبنى الثاني وإن كان كونه مخالفًا للدين مسلمًا لكن كونه مبنى لتلك الأدلة غير مسلم؛ إذ المبنى هو وجود الأسباب الظاهرة لا الحقيقية، ولا مرية أن هذا العالم للكون مرتبط فيه المسببات بالأسباب ولو على جري العادة أو السببية عاشر ومن العجب أنهم هربوا بمجرد آرائهم عن إثبات الحواس الباطنة القائلة بما الفلاسفة بمراحل، ومع ذلك ما قالوا في حال حار الحواس الظاهرة وحقائقها ليس إلا ما قالت به الفلاسفة، ولم يقيم عليه أيضًا أدلة قاطعة مما لا يرد عليه نقض حرج على ما نرى من المباحث الآتية.

البصر

تدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ، بمعنى أن<sup>(١)</sup> الله تعالى يخلق الإدراك في النفس عند ذلك.

بعبارة السامع الوصول

وهي قوة مودعة في العصبين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان، فتأديان إلى العينين، تدرك بها الأصواء<sup>(٢)</sup>

أي متصلان

(١) قوله: بطريق الخ: بأن ينضغط الهواء الواقع بين القارح والمقروع أو القالع والمقلوع بالقرع والقلع العنقيين، ويتموج بسببه تموجه إلى الهواء الراكد في الصماخ، ويموجه بشكل نفسه على حلدة مفروشة على عصية مفروشة في مقعره، وفيها قوة تدرك ما يؤدي إليها الهواء المنضغط من الصوت والهيئة العارضة لها، فإذا وقع على تلك الجلدة حصل طنين في العصبية. ولا يراد بوصوله إليه أن هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله إليها، بل أن ما يجاوره يتموج ويتكيف بالصوت، وهكذا هلم جرا إلى أن يتموج ويتكيف الراكد في الصماخ، فيدركه السامعة، ونظيره الطبل في التصوت.

(٢) قوله: بمعنى الخ: يشير إلى الفرق بين المسلك الفلسفي والإسلامي أن هذا كله عندنا على طريق جري العادة الإلهية بإدراك الأصوات عقيب هذا الوصول من غير دخل لهذا الطريق وللحاسة، وهذا إما يصح على مذهب الأستعري. إلا أن يقال: المراد أنه ليس له تأثير أو إعداد، وإما هو بطريق السببية الظاهرية، سواء كان على الصريقة الأسعرية أو الماتريدية.

(٣) قوله: تتلاقيان الخ: اختلف فيه، فقل: إنما تقاطعان على نمط التقاطع الصليبي، فتأتي العصية اسانة من حجاب اليمين كانت محمولة فيهما إلى العين فهي مودعة في الرطوبة الجليدية؛ إذ هي منطبع الصورة من الخارج. وقيل: إنهما تتلاقيان من غير تقاطع، لكن يتحد هناك تجويفهما، وهو مجمع النور؛ إذ هناك تجتمع صورتان، ثم تصيران بالانصاق صورة واحدة، ولذا لا يبصر الشيء الواحد شيئين، ثم تأتي النابتة من اليسار إلى العين اسمى، والنابتة من اليمين إلى اليسار.

(٤) قوله: تدرك الخ: قد اختلف في إدراكها لها، هل هو بانطباع صورة مادية على مقدار مخصوص وول خاص في الرطوبة الجليدية، وهو مذهب الضعيفين. أو خروج شعاع من مركز البصر على هيئة مخروط فاعدنه سطح البصر ورأسه نقطة البصر، وهو مذهب الرياضيين. أو بحضور المبصر عند الباصرة بلا انطباع ولا خروج شعاع، وهو مذهب الإشراقيين، وأدلة الكل المذكورة في كتب الحكمة.

وأما مذهب الأشاعرة فهو أنه ليس بشيء من ذلك، وإنما هو بمجرد خلق الله العلم الإبصاري للنفس عند مقابلة الباصرة للمُبَصَّر، وأما المقابلة وعدم غاية القرب والبعد واللون والضوء وأمثالها فشرط عادية في هذه النشأة، وإنما مداره عندهم على مطلق الوجود حتى جوزوا رؤية أعمى الصير ثقة الأندلس.

قوله: الخ: المشهور في «الحكمة» أن الأصواء مبصرة بالذات بمعنى هي الواسطتين: في العروس وفي التبتوت. =

## والألوان والأشكال،<sup>(١)</sup> والمقادير والحركات،

= والألوان مصرة بالذات بمعنى يعنى الواسطة في العروس، ويوجد فيها الواسطة في السوت، فإن مصر أولًا وبالذات هو الضوء، وبواسطته ثانياً وبالذات هو اللون، فإنه مصر حقيقة، لورود مصر عنه حقيقة، لكن إبصاره مشروط بإبصار الضوء. وأما البواقي فمبصرة بالعرض، يعنى وجود الواسطة في العروس، وهى الأصوات والألوان. هذا، وقد عرفت أن مذهب أهل الكلام أن كل موجود مصر حقيقة لا بالعرض، صوة كان أو لونا، أو مقداراً أو حركة ولو نحو من الوجود

فيه. الشكل هي الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الإحصاء، محيط كان أو محاطاً، لكن القول بوجوده فرع عن وجود المقدار، لكن المتكلمين مكرون لوجود المقدار؛ فإن الاعتراف بوجود المقدار إنما يتصور عند الاعتراف باتصال الجسم، وهم منكرون لاتصاله قائلون بالجواهر الفردة المتعاضدة المتعاضدة، وهذا طهر أنه لا يمكن الجواب أن المراد بالمقادير هي المقادير الجوهرية؛ فإن هذا إما يسع القول به للإشراعية الفائلة باتصال الجسم وبالصورة الجسمانية دون المادة لا بل بالمادة التي هي عين الجسم عندهم، لا بالصورة الجسمانية المتصلة بذاتها اتصالاً ذاتياً أو لازماً، كما هو التحقيق، فلا نزاع منهم في وجود الهيولى، بل في وجود الصورة الجسمانية على ما حققه المحققون على خلاف ما هو المشهور. والمتكلمون غير قائلين لا بالاتصال العرضي ولا بالاتصال الجوهرى، بل بالجواهر المتعاضدة، فلا معنى لقولهم بالمقادير الجوهرية، فلا جواب إلا بالتزام أن البصر لا يتعلق إلا بالاتصال الظاهري، ولو بالماس. وإن كان غير حقيقي، فهي مقادير ظاهرية، وتسميتها بالمقادير مجوز وتوسع أو صناعة جديدة ونقل اصطلاحى منهم

(٢) قوله: **والحركات**: أي القطعية، وأما الحركات التوسطية فلا كلام في وجودها أصلاً، وقد بورد ههنا أن الحركة غير موجودة، لأنها من الأغراض النسبية، فكيف تكون مصرة؛ لأن الإبصار فرع الوجود اتفاقاً وقد أحببنا عنه بأنها موجودة في الخارج اتفاقاً بين الحكيم والمتكلم، والنسبة خارجة عن مفهومها، فعدّها من الأغراض النسبية لا ساقى كونها من الموجودات الخارجية.

**قلت**: فيه نظر، **أما أولاً**: فلا تخم قائلون بأن الأغراض غير باقية، والغرض لا يبقى رمان ولا آس، والأمور الآتية لا يتصور مشارها من دون غائتها، لأن الإبصار بنفسه فعل تدريجي وأما ثانياً: فالن الحركة عندهم عبارة عن كونها في مكانين في زمانين. و«الكون» معنى مصدرى غير موجود في الخارج. وأما ثالثاً: فالن «الكون» في نفسه سمة، لا أنه عرصة النسبة، فسمه عن موجودة في الخارج، ولو كانت موجودة على ما التزمه بعضهم لزم السبيل في الأمور العينية؛ لأنها تعرضها

وأما رابعاً: فالن الحركة عندهم معدومة على ما تمالأ وتطافرت به كتب الإمام الرازي، واستدلوا على نفيها ونفيها عن أن تكون المستقلة معدومة، والخال أن حاصر ليس زمان، وقد يستدل عليه بأنها ما لم توجد بجميع أجزائها على محرك أو المنهى له توجد؛ لعدم وجود أجزائها كلها، ووجود الكل موقوف على الجزء، وإذا تمت ووصل إليه فمقتضى، وهم غير متبين بالدهر، والعيوبات الزمانية عندهم أعدام حقيقة وأما خامساً: فالن وجود الحركة منوط بوجود

والحسن والقبیح،<sup>(١)</sup> وغير ذلك مما يخلق الله تعالى إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة. **والشم** وهي قوة مودعة في الزائدين النابتين في مقدم الدماغ، الشبهتين بحلمتي الثدي، تدرك بها الروائح بطريق<sup>(٢)</sup> وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم.

**والذوق** وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان، يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالطعوم، ووصولها إلى العصب.

**اللمس** وهي قوة منبثة في جميع البدن،

= الاتصال اللازم لها، وقد عرفت أن المتكلمين غير قائلين بوجود اتصال شيء من الجسم والجسماني، وإلا لبطل الجزء الذي لا يتجزأ، فلا جواب إلا ما أسلفنا من الوجود الظاهري للاتصال الحسي، أو يقال: المراد بالمبصر أعم مما هو بالذات أو بالعرض، وغير القار ولو معدوما بعض أجزائها مبصر على التدريج بعد وجود شيء فشيء ولو بالعرض، فافهم وتدبر. (١) قوله: **والشم** الخ: ليس المراد بهما الحس والقبح اللذين يدركان بالعقل؛ فإيهما لا يدركان بالبصر أصلاً، كاستحقاق الذم والمدح، ورتب الثواب والعقاب، وصفة الكمال والنقصان، بل المراد بهما حسن المنظر وقبح المنظر مما يعبر عنهما بلبس وجمال الصلعة والشوه وغير ذلك؛ فإن هذا كله من قبيل مجموع الشكل واللون والتناسب والترتيب في الأجزاء ومقاديرها

(٢) قوله: **بطريق الخ** لا يراد به أن هواءً واحداً يتكيف وهو بعينه يصل من طريق الأنف ومنخريها إلى الخيشوم والزائدين المذكورتين المودع فيهما قوة الشم، من حيث إنه وصل إليهما زوج من العصب الدماغى حامل للروح النفساني الحامل للقوة الشائعة، بل المراد به أنه يتكيف أولاً الهواء المجاور لذي الرائحة، ثم ما يجاوره، ثم وتم وهلة جزءاً إلى أن ينتهي إلى الهواء المتصل بالأنف، ثم الهواء الموجود فيها، فافهم.

(٣) قوله: **بمخالطة الخ**: فالرطوبة اللعابية واسطة محضة للإيصال ووسيلة صرفة وسفير محض في هذا الباب، لا أنها مدركة للطعم ولا أنها واسطة قريبة للإدراك، وإنما هي القوة الذوقية في العصب المفروش في جرم اللسان.

(٤) قوله: **واللمس**: هذه قوة عامة لعامة جلد البدن الحيواني وبعض الأعضاء الأخر له، واختلف في نحو إدراكها وفي أن المدرك أولاً له ما هو، كما اختلف في نحو إدراك الشائعة، هل هو بوصول الهواء وتكيفه فقط بغير نقل جزء من ذي الرائحة إليه. أو معه؟.

قوله: **في جميع الخ**: وقيل: في جميع الجلد وأكثر البدن. وإنما أعطيت سارية في بدنه، بما يدرك المناق؛ ليتحرز عنه بالهرب منه، والملائم؛ ليطلبه، فيحصله. وقال ابن سينا في «شفائه»: اللمس هو أول الحواس في الحيوان، وبه يصير الحيوان حيواناً، =



بعد تلك القوة.

يحلّمَتِي الثّدي.

ك بها الطعوم

تدرك بها الحرارة<sup>(١)</sup> والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به.

تلك الحاسة<sup>المشار إليه بكل حاسة</sup> يعني أن الله تعالى قد خلق كلاً من تلك الحواس لإدراك أشياء مخصوصة،<sup>أي قوته</sup> كالسمع للأصوات، والذوق للطعام،<sup>أي صفة الذوق</sup> والشم للروائح، لا يدرك بها.....<sup>[روى نسخة: «الطعوم». (مصحح)]</sup>

= ولا يمكن أن يفقده، كما أن كل ذي نفس أرضية فإن له قوة غاذية، ولا يجوز أن يفقدها، فحال الغاذية عند النفس النباتية حال اللمس عند النفس الحيوانية، وذلك لأن الحيوان تركيبه الأول من الكيفيات الملموسة، ومزاجه منها، وفساده باختلافها، فيجب أن يكون الطبيعة الأولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح، وليس هو إلا اللمس المدرك للهواء المحيط بالبدن، أهو معتدل أم محرق أو مجمد؟ ولا يعين الحواس الأخر على معرفته. والذائقة وإن كانت دالة على المطعومات التي بها يستبقى الحياة، لكن يجوز أن يعدم ويبقى الحيوان بأن يعين الحواس الأخر على أن يتأدى الغذاء الموافق. ومن حكمته تعالى أن بعض الأعضاء لم يخلق فيها قوة لامسة كالكُلْيَةِ والكبد والطحال؛ لأنها تمرّ الفضلات الحادة، فلو كان لها حس لتأذت بورودها عليها، وكالزّنة؛ فإنها دائمة الحركة، وهي مروحة القلب، فتتألم باصطكاك بعضها ببعض، وكالعظم؛ فإنه دعامه البدن، وعليه أثقاله، فلو كان له حس لتأذى بالحمل. انتهى

قلت: هذه كلها منافع وحكم، لا علل غائية، بل ربط للمسببات بالأسباب الظاهرة، وإلا فهو تعالى خالق وقادر على إيجادها بلا أسبابها، ورفع المضار عنها؛ فإنه يخلق ما يشاء ويحكم ما يريد

(١) قوله: الحرارة إلخ: اختلف الحكماء في أنها قوة واحدة أو متعدّدة، فالجمهور منهم على وحدتها في جميع الملموسات. واختار ابن سينا أنه يشبه أنها قوى متعدّدة، فمنها ما يدرك به الحرارة وضدها، ومنها ما يدرك به الخشونة والملاسة، ومنها ما يدرك به البقل وحفه، وانتشارها في البدن واشتراكها في آلة واحدة كالجلد، أو بعدم إحساس تعدّد الآلة يظن أنها واحدة. انتهى  
والرطوبة واليبوسة فعندهم كقيمتان انفعاليتان، فلا تحسان باللمس؛ لأنه بانفعال اللامس عن الملموس، فهما محسوستان محسوستان بالعرض بالواسطة في العروض. ثم لا ضرورة إلى ارتكاب تكثير القوة بالنوع أو بالشخص؛ لكفاية اختلاف

حسّات في هذا الاختلاف؛ لأن اللمس ليس واحداً خفيفاً بل ولا بسيطاً محصاً  
قيل: تقلص الظرف على متعلّقه لإفادة الحصر والاختصاص، وإليه أشار الشارح بقوله: «لا يدرك  
الحرارة أو الأخر». والظاهر أن المقصود هو الحصر بكلا النوعين، أي محسوس كل حاسة لا يحسّ بالحاسة الأخرى،  
فالحاسة مقصورة على نحو إحساسها الخاص، فلا الحاسة مشتركة بين المحسوسين، ولا المحسوس مشترك بين الحاسّتين.

[أي يدفع الوقوف والإطلاع، فئات الفاعل مصدر أو ظروف]

= قد يافقن ههنا أن السبلان والملاسة والخشونة واليبوسة والرطوبة والاستقامة والانحناء ونحو ذلك

بكل حاسة منها يوقف على ما وضعت هي له

ما يدرك بالحاسة الأخرى.  
بالفعل

وأما أنه هل يجوز<sup>(١)</sup> ذلك؟ ففيه خلاف بين العلماء، والحق الجواز؛ لِمَا أن ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس، فلا يمتنع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة إدراك الأصوات مثلاً.

فإن قيل: أليست الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معاً؟ قلنا: لا، بل الحلاوة تدرك

= أمور مدركة باللمس والبصر معاً، فلا يصح التحصيل المذكور. وقد يجاب بأن الحصر إضافي. قلت: هذا خلاف صريح كلام الشارح «خلق كلاً إلخ»، بل الجواب أن هذه غير مشتركة فيها ثالث إحساس، بل المقادير والأشكال كالألوان والاستقامة مدركة بالبصر، والرطوبة واليبوسة غير محسوسين، والملاسة وضدها محسوسان باللمس، لا بالبصر. وما يتوهم من إدراك قوة محسوس الأخرى فلا شبهة ناسي بين الإدراك الحسي والعقلي، كما أنه يتوهم أن البصر يدرك الإنسان واحسب. بل اللمس يدرك كيفية ملموسة بحسها، يدرك العقل مقدار التكيف بها وشكله كالألوان، فهنا التباس بين إدراك المألوم وإدراك لازمه بتوسط لزومه، وهو استفادة عقلية لا حسية. وقد يجاب بأن الكلام في المدرك ماديات، وبعض المدركات مقصورة بالماديات لا بمفاهيمها، فبذلك لا تعرض، وبعضها بالعكس.

ففيه هل يجوز إلخ المراد بالحوار الإمكان العقلي الذاتي، لا الواقعي. فإنه مساوٍ عند التحقيق لتفعلية، وقد اعترف بانتفاء تفعلية قوله «لا يدرك إلخ». وعمل القائلين بعدم احوال بطوراً إلى أن استعداد المادة شرط لتفصيل الصورة من المبدأ، فإذا فرض عدم خصوص الاستعداد في مادة صورية، تمكن فصاحتها عليها مع بقاء تلك المادة المحصلة لتلك الخصوص للاستعداد، فبعد فوب الشرط الموقوف عليه بالمشروط لا تصور وجوده والقائلون بحواره بطوراً إلى عدم اشتراط شيء في حق إيجاد الله تعالى شيء؛ فإن الممكنات كلها مسندة إليه تعالى ابتداء من غير شرط ووسط واسطة، أو إلى أن إيجاد الاستعداد الخاص أيضاً مقدور به عازراً مع بقاء تلك المادة، بأن يجعل المادة الإحصارية فائدة لإدراك الروائح والأصوات والطعوم والحرارة، كما جعل مادته لرائدتين بقدرته فائده الإدراك المسمى بنفسه بلا احتياج إلى أمر، وهو الحق.

قوله: لا يراد على دعوى فعلة عدم إدراك حاسته محسوس الحاسة الأخرى، لا على أنه لا يمكن أن يدرك حاسة مدرك حاسته أخرى. كما يوقفه بعض النظار، ولا أنه دليل آخر على حقيقة الحوار، وردت على القائل بالامساع. كما ضة بعض المحسوس وحدث لأنه لابد لتفعلية الجمع والاستدراك، لا لإمكانه. فلو اعتبر رد لكان رد الكل من الفريقين القائلين بالحوار والامساع، لأن القائلين بالحوار أيضاً قائلون بعدم الوقوع

(٢) قوله: قلنا إلخ: الجواب بمحمل لا يقول إن يحصل، والقاص لعرف السببه أن يقال إن ههنا اثنين مختلفتين، بإحدهما =

بالذوق، والحرارة باللمس الموحود في الفم واللسان.

### والخبر الصادق

ن سار

= يدرك الطعم، والأخرى الحرارة، لكنهما احلطنا واحمدا في محل واحد حسب لا يحسن ما رويهما، ولذا وقع الالتباس وم تتمر  
ن سار إحداهما عن يدرك الأخرى، كما أن العين عند قرب النار حسن شكلها ولونها وضوءها، ومع ذلك تحسن حوارها  
أضواء لأن على تلك الغصنة عصية لأمسه أيضا أو يقال إن الدائفة لا يدرك حلاوة الشيء إلا واسطة ارضونه التعالفة،  
فإن فرض عدمها لا يكون مدركه لحلاوته، ويدرك حرارته، فيعلم أن ههنا ألين وحاشى وقويين، لا قوة واحدة، بل لو  
فرض ههنا آلة واحدة هي الغصنة المعروسة على جرم اللسان، لا غصنة أخرى ملاصقة لها، أمكن لنا أن نقول إن فيها  
قوة الذوق وقوة اللمس، فعند اتحاد الآلة أيضا لا يلزم وحدة القوتين، وإحاشته ليست اسما لتلك الآلة حتى يلزم إدراك  
محموس بحاسة محسوس آخر، بل هي اسم لتلك القوة، وهي مخلقة، فمع خلق هذا الحوار ولا الوقوع بالخصر المشار إليه في  
قول المصنف، ولعله إن هذا المعنى الأخير سري، أو يقول جواب السارح.

قوله: **والخبر إلخ:** هو مرادف للقضية، ولا فرق بينهما بالعموم والخصوص بأن لا يعدّ كلام المجنون والساهي والشاك  
وبالحكمة ما لم يقصد الإخبار - فصيحة، ويسمى حرا، ساء على ما هو المشهور من التأخر أن عبر المدعى للصادر عنه  
لا سقى قضية بالنسبة إليه

قلت أولا: إن هذا مخالف لما هو الظاهر من لفظ الخبر والقضية، بل الظاهر عكسه؛ لأن ظاهر لفظ الخبر أن يسمى  
به ما يصدر من المخبر، وأمثال هؤلاء ليسوا محترس

وثانيا: إن أمثال القضية ليست أمورا إضافية حتى تعبر بالنسبة إلى شخص فصيحة دول آخر، ولا تختلف باختلاف  
الأشخاص والأوقات

وثالثا: إن مدار انعقاد القضية هو النسبة الإخبارية الحاكية الناشئة من تقويمها للقضية احتمالها للصدق والكذب، ولا  
مره في وجودها في غير مدع عنه أيضا، وإن فيها شبهة لا نافعة، ولا في أنها محتملة للصدق والكذب، بمعنى أنها مطابقة  
لواقع أو غير مطابقة له، على أنها لو لم يكن فصيحة مع أن فيها شبهة نامية. به أن يكون إسداء، وهو باطل بدهاءة، فبطل  
المشهور

ثم احتمال الكذب في القضية ليس معنى أن معنى القضية في حد ذاتها ناسن منه هذا الاحتمال، حتى نوقم أنه لا احتمال  
في «ر» قائم إلا كونه مطبقا للواقع، وليس فيه احتمال أنه غير مطابق، لأنه لا شك من سيجع في أن مفهومه المطابقة،  
وذلك مفهوم لا يقتضي احتمال عدمها، وإنما احتمال لكذب باعتبار التحوير اعني الخارج عن مفهوم القضية، بل هو  
النسبة من ملاحظة العقل بإها، مع ملاحظة أن له خارجا يحكي عنه ممكن إمكان دليلا بالنظر إلى نفس نوعية النسبة  
والكلام أن لا يكون مطابقا له

## الخبر الصادق

أي المطابق للواقع؛ فإن الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة، فيكون صادقاً،  
أو لا تطابقه، فيكون كاذباً. فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر. وقد يقالان بمعنى  
الإخبار عن الشيء على ما هو به، أو لا على ما هو به، أي الإعلام بنسبة تامة تطابق الواقع أو  
لا تطابقه، فيكونان من صفات المٌخبر. فمن ههنا يقع في بعض الكتب: «الخبر الصادق»  
بالوصف، وفي بعضها: «خبر الصادق».

فأقول: تفصيل لتفسير «الصادق» بـ «المطابق»، وتنبية على معنى «الصدق» و«الكذب»، وحصر خبريهما بأن

النسبة التامة لا يخلو إما أن يكون أمر خارج عنها يحكى عنه هذه النسبة، ويصلح تلك النسبة بحسب نوعها وبالنظر إلى  
معناها لمطابق المقصود أن يكون مطابقة، أو غير مطابقة له، بمعنى عدم الملكية، لا بمعنى السلب البسيط، ولا بمعنى السلب  
الثابت العدولي مطلقاً من غير اعتبار صلوح المحل لوصف المطابقة، ولو بحسب نوعه أو حسبه. وإما أن لا تكون كذلك،  
فالثاني نسبة إسائبية وكلام إنشائي، وعلى الأول خبر وفضية، فعلى الأول يسمى صادقاً وعلى الثاني كاذباً. وما قيل: إن  
النسبة التامة تصديق، وأن التصديق متعلق بوقوع النسبة أو لا وقوعها، وذلك التصديق ظل بمعقله وحكاية عنه يشاهد به  
حاله، ولهذا الاعتبار يدل الكلام على وقوع تلك النسبة أو لا وقوعها في نفس الأمر، وذلك الحال الواقعي لما هو الخارج:  
فأعجوبة من الأعاجيب، أو تجمعة من تلقظات المجاذيب لا يرجع إلى محصل، بل لا تصوّر لمفرداته ولا لجملة؛ فإن  
التصديق ليس عبارة عن النسبة، ولو سلم فهو ليس متعلقاً بوقوع النسبة، وإلا لزم بطلان النسبة بوقوع النسبة، مع أن وقوعها  
موقوف على نفس النسبة، ولو سلم فالتصديق ليس ظلاً وحكاية، وإنما الظل والحكاية ما هو متعلقه، وفيه محاذير أحر  
لا تحصى.

فأقول: [هو المحكي عنه والواقع، وقيل: النسبة الخارجة]

واللامطابقة، فانصاف خبر بالصدق والكذب واسطة في الثبوت لاتصاف المخبر بهما، لكن وصف المخبر غير وصف الخبر  
بالشخص وبالنوع أيضاً كما لا يخفى. وقوله: «على ما هو به» أي الإخبار عن حال الشيء على النمط الذي ذلك الشيء  
على تلك الحال في ذلك النمط في الواقع، أي حال الشيء على الطور الواقعي. أي حاله الواقعي، لا الفرضي. وقوله: «أي  
الإعلام» تفسر لـ «الإخبار» ثم هذا أكرى، وقد لا يقصد إعلام المحاطب تلك النسبة، بل إعلام أي أعلم بها كما قاله  
أهل المعاني، ويسمى «لازم فائدة الخبر».



بالإضافة، على

الحبر المتواتر سمي بذلك؛ لما أنه لا يقع دفعة، بل على التعاقب والتوالي، أي

والتدريج بأخبارهم

أي في آن واحد

أي ذلك الخبر

عن جماعة كثيرة

الحبر المتواتر على ما هو عليه لا يجوز العقل توافقهم على الخبر

أي لا يمكن عقلا

أي الواقع عليها

ومصادقة: وقوع العلم من غير شبهة. وهو بالضرورة من العلم لصحة خبره

أي لا كسوف

بالدخالة

قوله: على نوعين إلخ: حصره فيهما بحسب الاستقراء باعتبار عدم تعلق الغرض العلمي بغيرهما، وإلا فأخبار الملائكة أيضا كذلك إذا جَوَّز إخبارهم لغير الرسول. ثم هذا في حق الأمة، وإلا ففي حق الرسول حبر الملك وحبر رسول آخر وحبر الله بنفسه لو تصوّر: صادق قطعي، ولا يبعد أن يعتم الرسول للملك، بل لكل مخبر قطعي الصدق قوله: وجه الضبط أنه إما أن يكون خبر واحد أو متعدّد، على الأول إما خبر مخبر قطعي الصدق، وليس إلا الرسول، أو لا وهو باطل، وعلى الثاني إما أن يبلغ إلى حد امتناع الكذب وهو التواتر، أو لا وهو باطل. قوله: الثابت إلخ: أي الحاصل الواصل إلى العبد من أخبارهم.

قوله: [أي اتفاقهم في أنفسهم على أن يكذبوا]

قوله: أي يكون اتفاقهم على الكذب عند العقل محالا عقليا أو عاديا بالنظر إلى نفس كثرتهم، لا بالنظر إلى ضمّ القرائن، فقد يكون خبر الواحد أو الاثنين عند ضمّ قرائن أخرى مؤيدة له صادقا قطعي الصدق، كما إذا سمع صوت الطبل ورأى عدة خروج الأمير، ثم أخبره أحد بخروجه، يعلم به قطعاً بأنه خرج. (٦) قوله: مصادقه إلخ: [أي مطابق حكمه وما يصدق كونه متواترا] أي منشؤه ما به يصدق بوجود التواتر ليس عددا معينا مشروطا فيه، كما قيل: إنه اثنا عشر، وقيل: عشرون، وقيل: أربعون، وقيل: سبعون، بل مناطه ومداره بلوغ الكثرة إلى حد يحصل به القطع، سواء حصل بخمسة أو عشرة أو مائة أو ألف، فقد لا يحصل بالمائة والألف إذا أمكن توهم الاتفاق على الزور، مثل اجتماع الفسقة في مجلس واحد، وتناجوا ثم أخبروا بشيء، وقد يحصل بأربعة وخمسة إذا كانوا مثلا عدولا متباعد الأماكن أخبروا متفرقين من غير لبقاء بعضهم بعضا.

وقد يتوهم ههنا الدور بأن حصول القطع موقوف على وجود التواتر، فلو توقف التواتر على حصول القطع ناعسا أن ذلك مسؤو [أو] مصادقه: لزم الدور المصرّح. والحوال أن حصول لعلم واسطه في الإنسات والعلم التصديقي للتواتر، والتواتر واسطه في الشوت لوجود العدم، فأحدهما توقّف عني والآخر نوقف واقعي، فلا دور، وهكذا حال سائر الأدلة الإيتية؛ فإن الحد الأوسط يكون علة ومعلولا للنتيجة، لكن باعتبارين وجهتين مختلفتين.

(٧) قوله: للعلم الضروري: أي البديهي الغير المحتاج إلى الكسب والنظر، والأخبار الكثيرة ليست مبادئ وعللا معدة للانتقال الفكري إليه، وهذا الطريق من العلم نافع كثير في معظم المسائل الكلامية، كالعلم الحاصل بالقرآن بأنه نسبة الرسول ﷺ إلى الله سبحانه، وبالأحاديث المتواترة اللفظية أو المعنوية بأنها أحاديث نبوية، وكالعلم بالأمور المجمع عليها =

فهيها أمران،<sup>(٢)</sup> أحدهما: أن المتواتر موجب للعلم، وذلك بالضرورة؛ فإننا نجد من أنفسنا<sup>(٣)</sup> العلم بوجود مكة وبغداد، وإنه ليس<sup>(٤)</sup> إلا بالأخبار. والثاني: أن العلم الحاصل به ضروري، وذلك لأنه يحصل للمستبدل وغيره،<sup>(٥)</sup>...

قوله: **ح** فعلى الأول يكون معناه: كالعلم بالبلدان البعيدة كمكة وبغداد عند من [لم] يدخلهما ولم يرها، وعلى الثاني يكون معناه: كالعلم بالملوك الماضية الواقعة في الأمصار المتباعدة عنا، كسلطين الروم السابقة كهرقل وغيره، وكذا العلم بوجود السلاطين الموجودة في الحال الواقعة في البلاد الشاسعة، كسلطان الروم في هذا الوقت؛ فإنه ليس بثابت إلا بالتواتر. لا يقال: الوجود أمر اعشاري عظمي غير محسوس، والأمر المتواتر يجب أن ينتهي إلى شيء محسوس، ولذا قيل: لا تواتر في العفليات والسرعات كما لا تواتر على انكاداد الحسنة لأننا نقول: المراد بالوجود حشته وجسمه المحسوس المعنى المصدري الاسراعى، أو يقال المراد مسود ومسعه، لا نفس مفهومه؛ إذ هو حاصل بدون التواتر.

(٣) قوله: **أنفسنا**: [المراجعة إلى وجداننا من غير ميل وتعسف]

بل معقول. بصرا إن كمال التبر والظهور، أو إشارة إلى غباوة من لا يعرفه، والدليل يرجع إلى القياس الاستثنائي الاتصالي الذاتي استثنى فيه نقيض التالي، أي لو لم يكن ضروريا بل نظريا لم يحصل للصبيان، لأنهم غير صالحين للبصر والفكر؛ لفرص كونهم في مرتبة العقل الملكة والعطل، والمقدم مثله. ويمكن صرعه إلى الاقتراضي أيضا بأدنى تغير بأنه علم حاصل للصبيان، =

«الملوك» حتى الصبيان الذين لا اهتمام لهم إلى العلم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات. وأما خبر<sup>١</sup>

النصارى بقتل عيسى عليه السلام، واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام: فتواتره ممنوع.  
وأما خبره كالمعجزة وسنجه -  
 أي كونه أبديا غير صالح للنسخ  
 أي تواتر كل منهما

= وكل علم حاصل لهم ضروري فهو ضروري

فإن قيل: قد يتوهم أن هذا العلم يحصل من ترتيب مقدمتين وتركيبهما، إحداهما: أن هذا خبر لا يتصور توافق خبره على الكذب، وكل ما هذا شأنه فهو صادق قطعا والحوال أن هذا بطريق التنبيه، أو يقال: إن العلم غير منوط بحصوله بالبرهان وإن كان يحصل فهما أيضا، كما بعد العظريات بديهيات مع وجود الوسائط التي هي قياساتها.

فبأولها: الحاصل من استنتاج المقدمتين حصول العلم بسنة الصدق إلى الخبر، أو بحمل القطعة عليه، والمقصود هو

العلم بصدق المحمول للموضوع، وهذا العلم قبل العلم الأول

ونابا إن صري الكبرى لا تغاير بينهما في المآل كما لا يخفى، فلا يكون هذا مما يحتاج إليه الاستنتاج، فنظيره ما يقال:

زيد إنسان، وكل إنسان بشر؛ لينتبه بشرية

بأنه لو كان قطعي بوجه انتفاء رد على كون الخبر المواتر معلوما بالعلم القطعي غير محتمل الكذب، بأنه لو كان قطعي

بصدق خبر محتمل الكذب لكان خبر النصارى على سعة اليهود بأن عيسى عليه السلام قُتل وضُبط حرا صادقا، وحب القصر

بصدق خبره، لأنه خبر متواتر اتفق عليه مئات آلاف في كل طرفة من الأول إلى يومنا هذا من الفريقين، فكيف يتوهم فيه عدم

الصدق؟ وقد انتهى هذا التواتر إلى أمر محسوس هو الضل والضبط، مع أنه لا مزية عندكم في كذبه، كيف وقد قال الله

عز وجل: «وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ»

(سبا، ١٥٧) وكذا خبر اليهود بتأييد دين موسى عليه السلام، أي بأنه قال عليه السلام: إن هذا الدين مؤبد إلى يوم القيامة قد تواتر عليه

اليهود من ذلك الوقت إلى هذا الزمان، مع أنكم قاطعون بكذبه، وإلا لم يمكنكم الإفراق بحقة الدين العيسوي والحمداني

على صاحبهما الوفاء من الصلوات والسلام

قلنا: هذا ادعاء مجرّد وشبه وهمي ناشئ من الاحتماخ على حمية قوميه وضرورة دنية وتحفظ مسلكي، كما ادعى

السنة تواتر من حالي من حصرة الرسالة على خلافة أمير المؤمنين سيدنا ومولانا أسد الله العالبي علي بن أبي طالب - كرم

الله وجهه ووجوه آل الكرم - يوم عدير حم، مع أنه لم ينته بأخبار الأحاد أيضا فضلا عن المشاهير، فضلا عن المتواتر،

على أن الخبر المتواتر من فوّه لا يكون حجة ملزمة على قوم آخر ما لم يصل إليهم على ذلك النمط، كما تقرر في

موضوعة

<sup>٢</sup> فوّه: نسخ - بوجهه. الأول: أن من شرائط التواتر وجود هذا المبلغ المحيل للكذب في كل طبقة، ولذا قيل: له أوله

كأخرو وأوسطه كطرفه، ووقت حدوث تلك الواقعة لم يتجاوز عدد المخبرين سبعة؛ فإن الذين دخلوا عليه وزعموا أنهم

صنوه كانوا سبعة أو سبعة، والعالبي في هذا العدد عدم بلوغهم حد العلم والقطع بخبرهم.

=

فإن قيل: خبر كل واحد لا يفيد إلا الظن، وضَمَّ الظن إلى الظن لا يوجب اليقين.

وأيضاً جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع؛ لأنه نفس الأحاد. قلنا: ربما<sup>(١)</sup> يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد، كقوة الجبل المؤلف من الشعرات.

= والثاني: أن دعوى أهل الإسلام ليس نفي مطلق المصلوبية والمقتولية، بل مدّعاهم أن المصلوب هو من صوّر على صورة عيسى عليه السلام في اللون والشكل والوجه، لا نفس جسده المقدسة، بل رفعه الله إليه، والثابت بالتواتر لو سلّم مصلوبية من هو على صورته، وهو كلي يصدق عليه وعلى غيره: فهو غير مضر لنا؛ لأن الدليل أعم من دعواهم، فلا يتم التعريب، فمبنى الأمر على غلط الحسن أو على عدم تميزه أو على عجزه وكلاله عن إدراك الشخص الواقعي، وهذا واقع كثير في المشابهات كما يورده أهل المعقول في نقض الكلية ببدلية البيضات

والثالث: أنه قد انقطع عرق اليهود في عهد نوح نصر؛ فإنه قتلهم وأعدم عن الأرض بذهرهم وكسر أصنامهم، فلم يبق إلا واحد بعد واحد غير بالغ حد التواتر، وكان ملكاً قبل البعثة قابضاً لمشارك الأرض ومغارها، فانقطعت الطبقة الوسطى. والرابع: أنه لا تثبت لو ثبت إلا قول موسى: يثبت هذا الدس ما دامت السماوات والأرض. وهذا اللفظ قد يطلق على المكنت أيضاً. والخامس: أن من شرائط التواتر أن لا يكون معارضا لأمر قطعي، وهما كثير من القطعات معارضة له، وهو صدور المعجزات واحوار متجاوزة حد التواتر من عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام وفيه ما فيه؛ فإن فيه شوباً من المصادرة على أن ملاكه هو نفس وجود المبلغ مع كون الأمر المتواتر مما يجده الحسن، وينتهي إلى الحسن.

(١) قوله: فإن قيل إلخ: إيراد نشأ من عدم الفرق بين أحكام الكل المجموعي والكل الإفرادي، ومن قاس حكم الكل المجموعي على الكل الإفرادي، مع أن للاجتماع - بل لاعتباره أيضاً ولو اجتماعاً اعتبارياً - تأثيراً في إحداث حكم مغاير للأحكام لكل واحد واحد من أحاده وأجزائه، ألا ترى أنه يصح كما قيل: «هذا اربعيف يشع كلاً من الإنسان» صادق، ولا يصدق قولنا: «ذلك يشع مجموع أفراد من حيث هو مجموع»، ويصدق «سبعون رجلاً حاملون لهذا الحجر»، ولا يصدق «كل منهم حامل له». ولهذا النسبة وأمنائها على قطعية التواتر تقريرات متطاوله ذكرها الإمام الرازي مع أجوبتها في «أربعينه» وغيره من أسفاره.

(٢) قوله: [مجموع فهو كما يقال. كل قطرة من الكور لا يكفي الوضوء، فكذا صم القطرة إلى أخرى.]

قوله: جواب الملع على المقدمة القائلة: إنه نفس الأحاد، أي المجموع ليس نفس الأحاد من كل وجه، فإن أريد به الاتحاد الدائي فمسلّم. لكنه لا يوجب عدم اختلاف الأحكام، فإن التعابير الاعشاري أيضاً في كثير من أحواله معتر للأحكام. وإن أريد به الاتحاد مطلقاً من كل وجه داتاً واعتباراً، فهو غير مسلّم؛ لأن حقيقته الاجتماع باعتبار عروض الجزء الصوري والهيئة الاجتماعية صارت محدثة للتغاير الاعتباري بينهما.

والحاصل أن ههنا مراتب: مرتبة كل واحد واحد، وله أحكام انفرادية غير ملحوظ فيها الاجتماع. ومرتبة الكثرة =



فإن قيل: الضروريات لا يقع فيها التفاوت والاختلاف، ونحن نجد العلم يكون الواحد

لكما أحسب والا لم يكن ضرورة بل حجة

نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود إسكندر، والمتواتر قد أنكرت إفادته العلم جماعة من

يكون حجة ولا يبقى من الضروريات

العقلاء، كالسمنية والبراهمة. قلنا: هذا ممنوع، بل قد يتفاوت أنواع الضروري بواسطة

يكونه بلا حاجة من شيء

في نظر أهل الظاهر

التفاوت في الإلف، والعادة، والممارسة، والإخطار بالبال، وتصورات أطراف الأحكام،

عادت عرقين بل راد كذا

قلة وكثرة

وقد يختلف فيه مكابرة وعنادًا، كالسوفسطائية في جميع الضروريات.

لا حاجة

..... والرسول إنسان

المحض، وليس لها حكم واحد؛ لعدم اعتبار الوحدة في المحكوم عليه، بل ليس لها إلا أحكام الآحاد. ومرتبة المجموع من حيث هو المجموع بأن يعتبر الاجتماع عروضاً أو دخلاً، وله أحكام اجتماعية ملحوظ فيها حيثية الجمعية غير أحكام الانفراد. والتنظير بالحبل المؤلف ظاهر؛ فإن قطعه متعسر، بخلاف شعر واحد

أ) قوله: الضروريات إلخ: منشؤه أن الضرورة حد معين هو منتهى النظر، وليس له عرض وامتداد؛ فإنه مرتبة الظهور والجلاء الكامل، فينبغي أن لا تتفاوت أنحاءها. و«السمنية» طائفة من عبدة الأصنام منسوبة إلى سومنات، من أعظم أصنام الهند، فهو بضم السين وفتح الميم. و«البراهمة» جمع «برهمن» وهم قوم من الهند من عبدة الأوثان، منكرون للبعث والحشر والنشر

ومعه أرسل

فوه . . . حاصله أن الضرورة ليست غاية مراتب الظهور، بل الظهور المانع عن حاجة الفكر والنظر، فله عرض

ومستند

فوه . . . تنسبه على تفاوت مراتب ذلك الامتداد وأحجاء اختلاف الانحلاء قلة وكثرة، باختلاف الأسباب في الظهور واحده في مبادئ التصديق وفي نفسه.

بوه . . . [فيما يتعلق به التصديق بمصامير العقود.]

بوه . . . [«التاء» للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في «الذبيحة» و«المنخقة» و«الحقيقة» و«الخاصة».]

(٦) قوله: إنسان إلخ: هذا باعتبار الاصطلاح الجديد بعد تقرر السمع، أو باعتبار عالب الإطلاق، وإلا فقد كثرت الكلمات الاحسة والسوية على إطلاقه على الملائكة المرسلين، كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ حَآءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَمًا﴾ الآية (هود: ٦٩). وبهذا الاعتبار قد يختار أن الرسول أعم مطلقاً من النبي؛ لشموله للملك والإنسان، بخلاف النبي؛ فإنه مختص

بإنسان

= وقد صلق في عرف الكلاء أبصا على الملائكة، كقولهم: رسل البشر أفضل من رسل الملائكة. والظاهر عندي أن =

أي إعطاء

ومساوٍ لمعنى النبي

(١) قوله: **إلى الخلق**: [من الإنس والجن، أو أحدهما، أو بعضه، والجن أيضا مكلف].

(٢) قوله: بخلاف الآية: ﴿لَا يَجْزِيكَ الْوَلَدُ بِالْأَمْرِ﴾، واجن أيضا مكلف.

حيث أرسله الله: رسول، ومن حيث إنه أنبأ وأحر الحلق ولتبعهم الأحكام السريعة في وهذا هو مذهب جمهور المعتزلة. وإليه ذهب الشارح كما يشير إليه «الهد» النقليلية. وقيل: التي أعني لأن الرسول إما صاحب كتاب أو صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي، وهو مذهب أهل السنة والجماعة وقيل: الرسول أعني، وفسر بأنه إنسان أو ملك سبعون بخلاف النبي؛ فإنه يختص بالإنسان.

وقد يستدل على عموم «الني» بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا بِهِ (الحج: ٥٢)؛ إذ التعاطف بوجه التعابير، لا سيما بلفظ «لا» التاكيدية؛ فإن ذلك يؤيد بالمبالغة في اسمي، وعلى هذا لا يرد قوله تعالى ﴿إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾ (مريم: ٥١). إذ باب التوصيف كثير فيه التاكيد، لا سيما عند اختلاف المفهوم؛ فإنه لا مضايقة فيه أصلا.

قوله: **فَإِنْ** لأنه اسم لإنسان معوث إليهم للتبليغ، سواء أعطي الكتاب أو لا، وهذا عرفت أن الحق لا يكون رسولا ولا نبيا كما تقرر في موضعه، وقد سطره صاحب «ألفظ المرخا» وغيره. وهذا لا خلاف فيه. وإنما الخلاف في إثباتهم بالجنة.

وما يتوهم أن الإنسان نوع، والنوع محد ولا يحد به: فليس بشيء، أما أولا: فلأن نفس الإنسان ليس محد ههنا، وإنما هو جزء من الحد، والممنوع كونه نفس الحد، وكون جزئته أيضا ممنوعا ممنوع. وأما ثانيا: فلأن ذلك إنما هو في تحديد الطابع، لا في تحديد الأصناف، بل كونه مأخوذا في حدودها ضروري؛ لاشتمالها عليه، كالرومي. وأما ثالثا: فلأن كونه مسلما إنما هو في الحدود، ويجوز أن يكون هذا من قبيل الرسوم. وأما رابعا: فلأن أمثال هذه الشروط في التعاريف الحقيقية، لا اللفظية، والظاهر أن هذا لفظي، وتفسيره لمدلوله في عرف الشرع.

والمعجزة أمر خارق للعادة، فُصِدَ به إظهارُ صدق مَنْ ادَّعى أنه رسول الله تعالى.

أي أي مرسده أي خلق

هو أي خبر الرسول بوجوب العلم بالاستدلال أي الحاصل<sup>(٢)</sup> بالاستدلال، أي النظر<sup>(٣)</sup> في

الطريق أو الكسبي من المنفعة المباشرة منه

من جهة

الدليل. وهو

أي خبر الرسول

فإنه قد حُجِّجَ على السحر الذي يظهر على يد الساحر المدعي النبوة. وقد يجاب بأن مورد النقض لا بد أن يحتمل ولا يكفه مجرد الفرض. وقد يجاب بأن السحر ليس خارقاً للعادة؛ فإنه بمباشرة أسباب خاصة، والمراد ههنا أن لا يكون فيه مأسرة مُسبب. وهو خفيٌّ. وقد يجاب أن التبادر بالصدق الصدق الواقعي، وحمل اللفظ في التعريفات على المتبادر. والحاصل أن سحر امتنني محال، ولو امتناعا بالغير، وإلا لكان منه تلبيساً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، كيف لا؟ وإجماع الحرق على يد الكاذب يكون تصديقاً من الله القادر المختار الصادر منه المكوّنات بأمره

وما قيل: إرادته به الصدق الواقعي، فجوابه أنه صحيح في الواقع، لكنه غير مفيد في باب الامتياز في أنظار المميزين، والعرض هناك صريح المعرفة من المعجزة وغيرها من الحوارق، فصدقه يعرف بالمعجزة، فلو توقّف المعجزة على معرفة صدقه، لزم التبادر. وكان ما قيل: إنه من قبل مأسرة أسباب، كلما باشروا أحد يخلقها الله عقيبها، فهو من ترتب الأمور على أسبابها، كإسهال عني شرب السقمونيا، ولذا يعدّ الشفاء بالدعاء خارقاً لا بالدواء، وذلك لأنه أيضاً لا يفيد الامتياز في الأنظار؛ لأنه لا يعلم أنه بمباشرة الأسباب، أو بغيرها إذا حُفِيت الأسباب التي باشروا

فإنه أي حاصل. أشار إلى أن المسبب من المنسوب والمنسوب إليه هو تعلق السبب والمسبب، فالمنسوب إليه سبب، ومنسوب مُسبَّب ناسئ عنه

أي المقدر. تفسر للاستدلال، أي الاستدلال عبارة عن نظير واقع في الدليل الذي هو المعلوم التصديقي، الموصل إلى مجهول التصديقي، فعلى هذا يكون واقعا على المعنى المصدري، إلا أن يراد بالنظر الهيئة التركيبية الحاصلة بترتيب المعادلات التي هي المبادئ القديمة وقد بطل الاستدلال على الدليل الذي هو الموصل التصديقي، فيؤول معنى العلم الاستدلال إلى العلم الحاصل بالمثل، أي وحووده في الدرس مع ملاحظة التركيب وطريق الانتقال؛ فإنه مستلزم لحصول العلم المطلوب

فإنه وحده. اعلم أن الطر يطبق على معاني، وببانه موصو شمهيد مقدمة هي أن كل أمر مجهول إذا حصل للذهن تصويها كان أو تصديقاً - إما أن يحصل دفعة واحدة، أي في آن واحد من غير تدريج في شيء من الانتقالين: أحدهما: انتقال من شيء إلى مبادئه، والآخر منها إليه، فلا يكون كل من الطرفين في آن واحد لكن يسعى على هذا أن يحث وقوع زمان - من ضيقاً - من الآتيين، أي عند حصول مبادئ وقيل حصول المبادئ؛ لئلا يلزم تنالي الآتيين، وهو ممنوع عند القائمين - من سائر آخره. ويمكن بل يحث أن يتصل الإتيان على مذهب جمهور المتكلمين. وإذا كان كل منهما دفعياً سمي حدساً، وهو قسم من الضروري. وإما أن يكون شيء منهما تدريجياً، وإما أن يكون الأول تدريجياً والثاني دفعياً، أو بالعكس، =

الذي يمكن التوصل بصحيح <sup>بالإمكان الذاتي ينظر إلى ذاته</sup> النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري. وقيل: قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر. <sup>بلا ضم أمر آخر، فخرج قياس المساواة</sup>

فعلى الأول الدليل على وجود الصانع هو العالم، وعلى الثاني قولنا: العالم حادث، وكل حادث فله صانع.

= فهذه ثلاث صور للتدرج، فإن كان كل منهما تدرجياً سمي مجموع الانتقالين التدرجيين نظراً وفكراً. وهذا أحد معاني الفكر، واختاره شارح «الإشارات» في منطقته.

ولا بد ههنا من ثلاث توحهات. الأول: نوحته إلى المطلوب الذي قصد تحصيله، وهو مؤاح تصوره بوجه ما. والثاني التوحه منه إلى مادته، وهو مؤاح للاستقلال الأول ومصاحته له من أوله إلى آخره. والثالث: التوحه منها إليه، وهو مؤاح للانتقال الثاني ومصاحته وملازم له. وإن كان الأول تدرجياً والآخر دفعياً، سمي الحركة الأولى بضراً، وهو أحد معاني الفكر والنظر أيضاً، لكن لما كان الثاني دفعياً لم يمكن أن يعتبر بهذا اللحاظ إلا نحواً من أنحاء الخدس، ولو ناقصاً.

فعلى هذا يلزم اجتماع الفكر والخدس في تحصيل مطلوب واحد، ولا يبقى التفاعل إلا باعتبار اختلاف الزمان، لا باختلاف المادة والمحل، فمنه مقابلتهما مقابلة الحركة الصاعدة والهاطئة، ويلزم أيضاً كون المصلوب الواحد نظرياً وحدسياً، أي بديهياً، لأنه قسم من الضرورة، إلا أن يلزم اختلاف الاعتبارات. وإن كان الثاني تدرجياً والأول دفعياً، يحتركون ذلك متقلاً من النظر في شيء باعتبار المعنى الأول والثاني، لكن يسميه المتأخرون من أهل المعقول نظراً باعتبار أنهم سمو ترتيب المبادئ اللازم للحركة الثانية نظراً، فعلى هذا يلزم أيضاً توارد الضرورة والكسب على محل واحد؛ لانقضاء الحركة الأولى ووجود الحركة الثانية المستلزمة للترتيب، فتدبر.

(١) قوله: **بصحيح إلخ**: أخرج به النظر الواقع فيه على خلاف ما هو عليه، فعلى هذا يخرج النظر الفاسد عن التعريف، إلا أن لا يسمى بالنظر عندهم إلا الصحيح، أو يقال: مراده بالصحيح ما هو صحيح صورةً وإن كان فاسداً مادة، كما يكون القياس الكاذب المقدمات عندهم قياساً ونحواً من الدليل عند أهل الميزان كان النظر فيه فاسداً بحسب المادة.

وقوله: «فيه» راجع إلى الموصول، والمراد بالنظر في ذلك الشيء النظر في ذاته وأوصافه وأحواله مما يعرضه انضماماً أو انتزاعاً، وإلا فمجرد النظر في نفس ذاته لا يلزم أن يكون مقضياً إلى العلم بمطلوب خبري. ألا يرى أن النظر في العالم بطر لعلم المقدمات، وإن كان ذلك غير متوجه على تعريف أهل المعقول أيضاً بعد ملاحظة ما حررنا سابقاً

قوله: **وقيل إلخ**: قائله أهل المعقول، لكن ذلك عندهم ليس تعريفاً لمطلق الدليل، بل لنحو خاص منه هو القياس. والدليل عندهم منقسم إلى الاستقراء والتمثيل والقياس. ولما كان لزوم النتيجة لمقدماته باعتبار العلم والتصديق عبر طاهر =



قول مؤلف مر

حادث، وكل

وهذا أحد معاني

وجه ما. والذي

لله. وهو مؤلف

قد معاني الفكر

لا باختلاف

أي بديهة،

كذلك مسقلا من

قريب المبادئ

ووجود الحركة

التعريف، إلا

كما يكون

بصمما أو

لعالم نظر

عبر لارمه

القياس،

ظاهر =

وأما قولهم: الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، فبالثاني أوفق.

وأما كونه موجبا للعلم؛ فللقطع بأن من أظهر الله تعالى المعجزة على يده؛ تصديقا له

في دعوى الرسالة، كان صادقا فيما أتى به من الأحكام، وإذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها

قطعا. وأما أنه استدلال؛ فلتوقفه على الاستدلال واستحضار أنه خير من ثبت رسالته

بالمعجزات، وكل خير هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع.

في الواقع الحملة صفة لقوله: «كل خير»

كالحسوسات والبدييات والمتواترات، في نفس أي عدم احتمال النقيض، والسبب أي

عدم احتمال الزوال بتشكيك المُشكِّك، حرج اقتضد

= احار كبر سهم أن اللزوم ههنا ليس بمعنى امتناع الاعتكاك، بل بمعنى الاستعقاب، والعلاقة المصححة للانتقال وإن لم يكن

عندها ضروريا لعلم المقدمة.

قوله ... ظاهر هذا التعريف لا يختص بالدليل، بل يعنه والمعرف الذي هو الموصل التصوري؛ لأن العلم أعم

من الصور والتصديق، إلا أن يراد بالعلم اليقين، لا مطلق منشأ الانكشاف، لكن على هذا يخرج الأدلة الظنية والجهلية.

وقوله «إمامي أوفو» لعل وجهه أخذ اللزوم في هذا التعريف، وأما الأول فالأخوذ فيه الإمكان لا الوجود فضلا عن اللزوم.

من ظاهر أن مجرد العلم بالمصنوع أو العالم مثلا غير مستلزم لعلم الصانع أو الحدث ما لم يلاحظ معه صفته التي هي

لحدث وإمكان أو تعبر، وبعد ذلك يرجع إلى مقدمين هما الصغرى والكبرى

قوله ... قبت. لعل هذا العلم عن المفطريات الحاصلة للعامة أيضا، فضلا عن الخاصة، وقد أطال الكلام ههنا

ساحب «الموافق» وتناحره بقضا وإبراما، ونسطة في بيان شبه الطوائف المنكرة للنبوة على اختلافهم في ذلك، من شاء

فيسطر عنه

قوله ... [في كونه من الله، وإلا فلا صدق في الأشياء]

قوله ... إد مجرد حبره من غير ملاحظه أنه رسول معصوم عن الكذب في التبليغ لا يستلزم تصديق كود

مصور احاره صادقا، ونفس نبوت سونه استدلال كسبي يحصل بالنظر في أدلة حقية نبوته، ثم بعد ذلك ثبوت عصمته

من كذب وامساعه عليه في باب التبليغ نظري آخر، فما طبعك بالسبيحة الحاصلة من هذه المقدمات النظرية؟

قوله ... أي لا في عدم الحاجة إلى الفكر، نعم نفس الجزم بلا تطرقي احتمال العدم والخلاف سواء في ذلك.

فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق <sup>خرج به الجليل</sup> الجازم <sup>خرج به السند</sup> الثابت، وإلا <sup>خرج به النص</sup> لكان جهلاً أو ظناً أو تقليداً.

فإن قيل: هذا إنما يكون في المتواتر فقط، فيرجع <sup>في القصة وعنده حتماً لا ينقص</sup> إلى القسم الأول. قلنا: الكلام.....

قوله: [أي علم خبر الرسول الثابت الرسالة قطعاً من حيث إنه خبر الرسول علمه بقبي قطعي الصدق وإن تطرق الشبهة، لا من حيث إنه خبره؛ لتمكن الاحتمال في أنه خبره أو لا، فعلى هذا لا يرد ما سيورده بقوله: «فإن قيل إلخ». فبقيد «عدم احتمال النقيض» خرج غير الجزم، وهو الظن، وبقيد «الثابت» خرج التقليد، والصدق قد اعتبر سابقاً، فخرج الجهل.]

قوله: [أي إن لم يكن اعتقاداً كذا يبقى أحد القنود]

لزم كونهما مجزومين بالصدق مع أهمهما ليسا مجزومين بالصدق، وأيضاً إذا انحصر الخبر الموجب للعلم في الخبر المتواتر من الرسول بطل القسم، وانحصر في قسم واحد. قلنا: التواتر في أخبار الرسول ليس موجبا للتيقن بصدق الخبر، بل للتيقن بصدوره لفظ الخبر عنه.

والكلام ههنا في السبب للعلم بصدق الخبر، فليس هذا التواتر مما نحن فيه إلا باعتبار أن يعتبر الخبر هو الجملة القائلة بأن هذا الخبر صادر عن فلان أو قال به أو تلفظ به أو مسموع منه، فالتواتر سبب للجزم بصدق هذا الخبر، والمدعى في هذا المقام أن السبب بحرم صدق الخبر ليس إلا التواتر أو أخبار الرسول، فأينما وجد أحدهما وجد الخرم به، وإن كان وجود السبب مجزوماً به أو مظنوناً أو مشكوكاً أو موهوماً، لكن الملازمة على وجه السببية لا يصادمها كذب وجود السبب، كما أن ملازمة قولنا: «لو كان زيد حماراً كان ناهقاً» صادق، وإن كُذِّب المقدم بل الطرفان.

فظنية وجود خبر الآحاد والمشهور لا تنافي سببية أخبار الرسول للقطع بصدق الخبر، كما لا يخفى على من ألقى السمع وهو شهيد، وهذا جار في المتواتر أيضاً؛ فإنه لو ثبت لنا التواتر بالطريق الطي لم يلزم لنا القطع بالخبر المتواتر، أي بمصادقه، نعم سببية التواتر للقطع بصدق الخبر صادقة، بمعنى أنه كلما وجد التواتر ثبت لنا بالقطع، وحب لنا القصد بصدق خبره. وهذا التقرير أصفى وأنقى وأظهر مما سيذكره الشارح. وبعد النظر في هذا التقرير لا يرد أيضاً ما سيورده بعد أنه على هذا يكون علم خبره ضرورياً بديهياً؛ فإنه على هذا لا يلزم ضرورة العلم بوجود السبب أيضاً فضلاً عن ضرورة العلم بوجود السبب، فافهم.

(٤) قوله: قلنا إلخ: حاصله أن خبر الرسول كله مفيد للقطع والعلم بمضمونه، متواتراً كان أو مشهوراً أو خبر واحد، وإنما لا يفيد خبر الواحد مثلاً العلم بصدق مضمونه بعارض شبهة في طريق وصوله منه إليها، من حيث إنه خبره أو لا، فلو عزلت الملاحظة عنه وفرض أنه خبر الرسول، وحب القطع بصدقه بلا مزية، فهو في أصله أيضاً مفيد للعلم وإن كان المفيد له بالفعل هو المتواتر عنه أو المسموع من فمه الشريف المقدس، كما في حق الصحابة رضي الله عنهم.

ففيما علم أنه خير الرسول، بأن سُمِعَ مِنْ فِيهِ، أو تَوَاتَرَ عَنْهُ ذَلِكَ، أو بغير ذلك إن أمكن. وأما خبر الواحد<sup>(١)</sup> فإنما لم يُقَدِّ العلم؛ لعروض الشبهة<sup>(٢)</sup> في كونه خبر الرسول.

فإن قيل: فإذا كان متواتراً أو مسموعاً مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كان العلم الحاصل به ضرورياً، كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات، لا استدلالياً. قلنا: العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول ﷺ؛ لأن هذا المعنى هو الذي تواتر الإخبار به، وفي المسموع مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ هو إدراك الألفاظ وكونها كلام الرسول ﷺ، والاستدلال هو العلم بمضمونه.

فإن قيل: [أما رواه واحد بعد واحد فصاعداً ما لم يبلغ حد التواتر، لا في الأولى ولا في الأوسط.] فإجابته: [من جهة احتمال غلط الراوي أو كذبه أو خطئه أو سهوه ونسيانه؛ لعدم عصمة الواحد وما فيه من التواتر في غير النبي.] فإجابته: منشؤه ما قال: «إن الكلام فيما علم إلخ». وحاصله أنه لما كان سبب العلم في خبر الرسول هو التواتر أو السمع من فمه المبارك، وكلاهما سيان للعلم الضروري بمضمون الخبر، وجب أن يعد خبر الرسول موجبا للعلم الضروري، وقد قلتم: إن العلم الحاصل به استدلالياً. ومنشأ هذه الشبهة هو الاشتباه بين العلم بوجود الخبر والعلم بوجود مضمونه، أو الالتباس بين العلم بصدور الخبر من ذات الرسول نفسه والعلم بصدوره من الرسول من حيث إنه رسول، أي متصف بوصف الرسالة، والتواتر - مثلاً - مثبت لضرورة العلم الأول، لا لضرورة العلم الثاني، فتدبر.

فإن قيل: حاصله: أن القدر الضروري الثابت من الحس والتواتر هو صدور هذه الألفاظ الخاصة من تلك لدات الشخصية، ونحن نسلم أن العلم بهذا الصدور ضروري، كما أنه إذا أحترت أن ريداً قائم فلا امتراء أن العلم بصدور هذا الإخبار منك إذا سمعناه من لسانك: ضروري قطعي، ولا يلزم منه أن العلم بكون ريد قائماً ضرورياً، بل لا كونه قطعاً جزئياً أيضاً، وكلامنا في سبب العلم بصدق مضمون الخبر، وإنما يثبت ذلك إذا ثبت أنه خير الرسول، وذلك مبوط باتبات وصف الرسالة لذلك المخبر، وهو موقوف على مقدمات مأخوذة في دلائل نبوته من المعجزات وأمنائها، ولا تثبت بالتواتر. فلا أنه خبر الرسول من حيث هو رسول، بل مجرد أنه خير هذه الدات الشخصية، فإذا ثبت كونها رسولا وجب العلم بصدق خبره، وإلا فلا.

فإن قيل: [ليس حاراً، بل اسماً بمعنى «القيم».]

قلنا: المراد بالخبر: خبر يكون سبباً للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً، مع قطع النظر عن  
<sup>أي مفضيا إلى العلم</sup> <sup>بلا لحاظ القرائن، لا الدلائل؛ فإنه لا يقطع النظر عنها</sup>  
 القرائن المفيدة لليقين؛ بدلالة العقل، <sup>(٢)</sup> فخير الله تعالى أو خير الملك إنما يكون مفيداً للعلم  
 بالنسبة إلى عامة الخلق إذا وصل إليهم من جهة <sup>(٣)</sup> الرسول ﷺ، فحكمه حكم خبر الرسول.  
<sup>أي أكثرهم وجمهورهم</sup> <sup>أي من صرح فيه وجرده</sup> <sup>أي حكمه كمن منهما أو أيهما كان</sup>

## وخبر أهل الإجماع في حكم المتواتر.

من أهل الحل والعقد لاشتراكهما في إخبار جماعة مستحيلة الكذب

قوله: - حاصله أنه يعبر بهما في إفاده الخير للقطع والعلم بصدقه أمران، وإن لم يصرح بشيء منهما المصنف،  
 لكنه مسند من كلامه، الأول. أن يكون إفاده العلم حاصل من نفس ذلك الخبر من غير ملاحظة الأمور الخارجة عن  
 خبريته، فلا يلاحظ في هذه الإفادة له إلا نفس ذات الخبر ومقوماته ولوازمه البينة الثبوت لذاته؛ بناء على ما قيل: «الشيء  
 إذا نتت نتت بلوارمه»، ولا يلاحظ معه الأمور المابتة له ولا العوارض المفارقة مما لا يتقوم به الإخبار بذلك الخبر، ولا  
 يتحصل به. والثاني: أن يكون تلك الإفادة معتبرة في حق عامة الخلق، لا في حق خصوص نفس أو شخص واحد من  
 العباد، ومآله عموم الإفادة لعامة العباد. واستفادة هذين الأمرين واستنباطهما من مطاوي كلام المصنف، واكتناه أعماق  
 سوق مقاله لا يخفى على المتدرب المتعمق. وإذا عرفت هذا فالنقض بهذه الموارد له ظاهر الدفع؛ لأنه باعتبار الأمر الأول  
 خرج الصورة الرابعة؛ فإن القرائن خارجة عن نفس الخبر وعمما يتقوم به الإخبار به، والخبر بنفسه ومقوماته ولوازمه غير  
 موجب للقطع بصدقه.

وباعتبار الأمر الثاني خرج الصورة الأولى والثانية إذا اعتبر حصولهما من غير طريق الرسول؛ فإنه ليس إفادتهما للقطع  
 بهذا الاعتبار في حق عامة الخلق عموماً، بل لو فرض ففي خصوص بعض الخواص، ولا نقض إذا اعتبر حصولهما من  
 طريقه؛ لأنهما حينئذ من جملة أخبار الرسول، فهما من أخباره حقيقة أو حكماً. وأما خبر أهل الإجماع فلما بلغت الكثرة  
 فيه إلى حد التواتر، بل فوق ذلك - لاتفاق الجميع فيه - يعد من الأخبار المتواترة حكماً، لا حقيقة؛ لأنه لا ينتهي إلى أمر  
 محسوس، فلا نقض بالاختلال في الحصر، ولا يخفى ما في هذا الجواب من الصرف عن الظواهر، والظاهر ما ألقينا عليك  
 سابقاً من الوجوه.

(٢) قوله: بدلالة العقل إلخ: يشير إلى أن إفادة القرائن للحزم أيضاً ليست بذاتها، بل هي بدلالة العقل وتصرفه وتعمله في  
 جمعها، ثم الانتقال من اجتماعها إلى امتناع الكذب، فتدبر، لعله يفتاق إليه في التواتر وخبر الرسول أيضاً.

(٣) قوله: من جهة إلخ: أي من جهة إخباره بأن هذا خبر الله تعالى من وحي إليه، أو هذا خبر الملك، كما أخبر نبينا صلى  
 الله عليه وعلى آله وسلم بأن جبرئيل عليه السلام يقرأ السلام على خديجة وعائشة عليهما السلام، وبأن الله تعالى بتوسط جبرئيل يقرأ السلام  
 على خديجة عليهما السلام، ومن هذا استنبط علي القاري وأمثاله تفضيل خديجة على عائشة بأنه قرأ عليها السلام كلاهما،



وقد يجاب بأنه لا يفيد بمجردة، بل بالنظر إلى الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة. قلنا: <sup>عن أصل الإيراد على الحصر</sup> <sup>من اللغة</sup> <sup>سبحان</sup> وكذلك خبر الرسول <sup>عنه</sup> <sup>عنه</sup> ولهذا جعل استدلالاً. أي مثل الإجماع في عدم إفادته العلم بنفسه خبر الرسول.

والعلم وهو قوة للنفس،

وعلى عائشة جبرئيل فقط

قوله: وقد يجاب إلخ: مدار هذا الجواب أن يعتبر في الخبر تجرده عن كل ما عاربه، سواء كان من القرائن أو الأدلة، وخبر أهل الإجماع ليس من هذا القبيل، لأن كونه مفيداً للعلم القطعي بصدقه إما هو باعتبار النظر إلى دلالة الأدلة القائمة على حجة، فيكون هذا الخبر خارجاً عن مورد القسمة، فلا يكون خروجه عن الأقسام مخالفاً بالحصر. ولا يبعد كل البعد أن يقرر هذا جواب بأن المراد أن يعتبر تجرده عما يعاربه من القرائن أو الأدلة الشرعية؛ لأنها أمور مغايرة لذاته مما ينفك عنه الخبر، ولا يجب ملاحظته في قوامه. وأما الأدلة العقلية فكأنها قوام الخبر، وهي دعائمه ومختلطة بوجوده الإثباتي، فحينئذ لا يعتبر عزل اللحظ عن ملاحظتها، وبعد هذا التقرير لا يرد عليه ما يورده الشارح بقوله: «قلنا إلخ».

قوله: <sup>عنه</sup> <sup>عنه</sup> إيراد على الجواب باستلزامه أمراً باطلاً، وهو لزوم خروج خبر الرسول أيضاً عن المقسم؛ لأنه إذا اعتبر تجرده عن الأدلة الدالة على الحجية لا يكون خبر الرسول أيضاً مفيداً للعلم؛ لأنه لا يجب القطع بصدقه ما لم يلاحظ أدلة وجوب اعتقاد رسالته بأدلتها، ووجوب عصمته في التبليغ، ووجوب صدقه وامتناع كذبه فيها، وقد عرفت ما يدفعه، فتذكر.

قوله: [أي إفادته العلم بالأدلة لا بمجردة.]

قوله: هذا أحد معانيه مبني على ما تقرر عليه العرف واللغة، وأما الفلاسفة فيطلقونه على معان كثيرة، منها الممكن المتجرد المحض عن المادة من الحواهر العالية، وهي العقول عندهم. ومنها النفس الناطقة، أي الجوهر المحرد عنها في حقيقته، المنفقر إليها في حدوده وتعلقه وأعماله الحسية. ومنها: القوة العاقلة. ومنها: ما له مدخل في الشعور، فيعم المشاعر كلها: العشرة والنفس وقواها. ومنها: ما به التعقل، وهو منشأ الانكشاف، وهو العلم، فبهذا المعنى لا يتحاشون عن إطلاقه على الباري عز مجده أيضاً.

ثم هذا التعريف الذي اختاره الشارح قد يتوهم محالقه لما قرر في وجه الحصر من حيث إن الثالث بهذا التعريف أنه آلة وقوة من آلات النفس وقواها، وقوله في وجه الضبط: «والأولى هو العقل» أي إن لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل، مشير إلى أنه ليس بآلة، بل هو عين المدرك لا غيره.

قلت لا محاجة؛ لأن إيراد بالآلة هناك هو الآلة الظاهرة، أي الوسطة في إدراك المشاهدات والمحسوسات، أو الآلة صاهرة الآلة عند العامة والخاصة، لا مطلق الآلة، حتى إنه غمَّ العمل هناك بسحس والبطر والتجربة وغيرها، فم يكن قوله ذلك مفيداً لكون العقل آلة مطلقة للنفس، بل لكونه آلة ظاهرة، حتى لو تصور ثوب الحواس الباطنة أيضاً لم يكن

مفيداً لقوله ها

العقل

بها تستعد للعلوم والإدراكات، وهو المعنى بقولهم: غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات.

هي نفس

هي الأنظار، أو عام للحس والتجربة أيضا

وقيل: جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدة، فهو سبب للعلم

أي النظريات، أو الحقائق مطلقا

القاتل به أهل العقول

بتوسط القوى

تم قد يتكلف في دفع الإرادة ناره بأن الآلة غير القوة نظرا إلى أن القوة صفة قائمة بصاحب القوة، والآلة غير قائمة بذات الآلة، بل منفصلة، فلا يلزم من كونه قوة كونه آلة، فثبت كونه قوة لا ينافي ما سبق من نفي كونه آلة. وتارة بأن المراد بالغير هناك ما هو المصطلح، أي جائر الانفكاك، فالمراد بالآلة هناك ما هو جائر الانفكاك عن المدرك، وهذه القوة - أي العقل - وإن كانت آلة لها، لكنها ممتنعة الانفكاك عنه. وأورد عليه بالصبي والمجنون؛ لأنهما فاقد العقل، لا النفس. قلت: نفس القوة باقية، والزائل إنما هو ظهور نرها، ولذا قد يظهر أربها بالسوء أو الإفاقة. وتارة بأن هذه الآلة ليست غير المدرك بل عنه ومسحودة معه، والتعاعر اعساري، وهذا كله مما به للعقل والنفس قلق وتأسف على التعسف.

قوله: أي تصلح لها صلوحا ذاتيا، لا من جهة المادة حتى يؤول إلى الإمكان الاستعدادي، ولم كونه ماديا، وإن لم يكن محذورا عند أهل الكلام، بل أكثرهم على ماديتها. ثم لو أريد به الاستعداد المادي لم يلزم كونه ماديا بذاتها، بل في هذا الوصف وتحصيل الإدراكات، وهي مادية من وجه وبجدة من آخر، ولذا تسمى بين بين.

(٢) قوله: للعلوم إلخ: أي العقلية، والمراد بالإدراكات هي الإحساسية؛ ليحمل على التأسيس، وإلا فالتأكيد ظاهر. ثم المراد بالعلوم إما مرتبة العلم المختلفة باختلاف الأشخاص والأوقات، وهي صفة جزئية متعينة بالتشخيص الموضوعي والزمان، أو مرتبة المعلوم المشتركة بين الأذهان، فيحتاج إلى حذف المضاف، أي: تحصيلها. ثم المراد بها أعم من أن تكون نظرية أو حدسية أو بديهية.

قوله: قال أبو شكور السالمي في «تمهيد»: العقل شيء لطيف لم يدرك كيفيته في أوهامنا، ولم يثبت عندنا من النقص قول صحيح في العقل. وقالت الفلاسفة إن العقل جوهر مضيء محسّس معيد يحل في الروح وينتبه به حياة، كالروح في الجسد، فيكون للروح حياة وأعمال وأحوال بانصال العقل، كما للجسد بانصال الروح. وهذا قول لا دليل فيه من طريق البصر والتماس، [إذ] لو كان العقل محاورا للروح ملاقيا به، مظهرًا لحياته، مقبدا لمعانيه، كانت قائمة بوجوده قبل الأجساد، وباقية تامة بعد الوفاة، والعقل لم يعد فائدة لملاقاته للروح كالعائدة في هذه الحالة؛ لدليل أنه ليس ساكرا لما مضى من أيامه. انتهى

ثم سترّد وأطال الكلام على هذه المدافع قلت. هذا العقل ما أحده منهم بل ما هو عرفهم ومدعهم قد قرره من قبل ثم إذا سلموا أنه حال فيه، مع أنهم مصرّحون بأن النفس تحدث بعد حدود البدن - كما هو مسلك المشائية منهم - كيف يمكن وجوده قبل الجسد؟ ولا نقيضه للمحاور والملاقاة، ولا كونه مظهرًا لآثاره وسببا لظهوره، وهو المعنى لكونه ثبت =

كما أن لا يبين سادته  
صرح بذلك؛ لما فيه من خلاف

أي ينسب مع غيره لما سبق من انفسه

له حياة. وأما تذكر ما مضى، فلو سلم مع ما فيه من هجوم الحَدَثَات، فإنما يلزم على أرباب التناسخ، أو على من قال بوجوده قبل الجسد، كما هو مذهب أهل الكلام؛ فإن فقد قوة التعقل عن وجود الروح غير معقول. وأكثر كلامه ما بين أمثال هذا الرطب واليابس.

ثم نقل تعريفاته عن القوم تارة: بأنه سبب وآلة لحصول المعرفة ودرك الأشياء، وتارة: بأنه شيء لطيف يضيء في القلب وينزل، ويصير الأشياء ويدرك أعيانها، ويستحسن الحسن ويستقبح القبيح، يوجب مصالح الأشياء وأعمالنا، ويوجب نفي المحاللات وأندادها، ويثبت موجب القبول وأشباهها، ويحيط بالمعارف وأركانها وآلاتها. قال: وهذا قول المعتزلة. وتارة: بأنه هو التمييز والكياسة وإصلاح المعيشة والفراسة، وبه يتوجه الخطاب الشرعي. قال: وهو قول أبي الحسن الأشعري. وتارة: بأنه معنى يتوجه به الخطاب، فيجب به الثواب والعقاب. [وتارة: بأنه] هو آلة لحصول العلم والمعرفة، ومانعة عن المناهي والمكر والملاهي. وتارة: بأنه جسم مخفي عن البصر. وتارة: بأنه علة يصير الشخص به عاقلاً وعالماً وعارفاً. قال: والأصح أنه عرض محل في محل يستدل باستعماله في معرفة الأشياء، ويدل من الشاهد على الغائب بطريق الضرورة، غير أن بعضهم يقولون: محله الدماغ. وهو قول عني رحمه الله، وحججه قول النبي عليه السلام: «المرء يبريد في الدماغ، والدماغ يبريد العقل». وبعضهم يقولون: محله القلب. والأصح أن العقل ينشأ من القلب؛ لأن النظر والاستدلال إنما يكون بالتفكير، ومحل التفكير القلب، وهو من نتائج القلب، ويستضيء من الدماغ. انتهى

انظر إلى هذه التهويشات، هل فيه مقدمة صحيحة لا تجول حولها كثير من الحروح، وإلى تعمق اسطر في فن الحديث. ثم سرد الكلام في أن العقل يزيد وينقص ويتفاوت، وجعله مذهب أهل السنة، أو لا بل هو مساوٍ في الكل وجعله من الاعتزال. وقد اختار بعضهم أن العقل جزم لطيف ساير في الروح سريان ماء الورد في الورد، وهذا كله تخمين، والعلم الحق عند الله الغلام.

قوله: **من خلاف إلخ:** قد يستدل لهم بأن المقدمتين لا تجتمعان في الذهن معاً؛ لأننا متى توجهنا إلى حكم مقصود امتنع منا التوجه في تلك الحالة إلى حكم آخر بالوجدان. ومبناه على امتناع صدور حكمين من نفس واحدة في وقت واحد. ولعل أصله امتناع تعدد التوجه منها في آن، فقد يمتنع امتناعه. ثم يُنقَض تارة بطرفي العملية وتارة بطرفي الشرطية، وتارة بأنه منقوض بالدليل الظني الذي يقولون به؛ فإن الدليل جار بعينه على امتناعه أيضاً. والحل أن الممتنع هو الاجتماع في الحدوث، لا في البقاء. وقد يقرّر بأن اللازم اجتماع العلمين وهو غير محال، والمحال هو اجتماع التَّظَرُّين، أي التوجهين، وهو غير لازم.

وقد يستدل لهم بأن العلم موقوف على العلم بعدم المعارض، وهو غير معلوم. وأجيب بأن النظر الصحيح كما يفيد العلم حتمه سحجة يفيد العلم بعدم المعارض. وقد يستدل بأن المطلوب إما معلوم، فهو تحصيل الحاصل، أو لا، فطلبه طلب المجهول المطلق، وكلاهما محالان. وأجيب بأنه معلوم من وجه دون وجه، والوجه المعلوم يتوصل به إلى طلبه من حيث الوجه المجهول.

السُّنِّيَّة والملاحدة في جميع النظريات، وبعض الفلاسفة في الإلهيات؛ بناءً على كثرة الاختلاف  
وتناقض الآراء. والجواب: أن ذلك لفساد النظر. فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل  
مفيداً للعلم. على أن ما ذكرتم استدلالاً بنظر العقل، ففيه إثبات ما نفيتم، فيتناقض.  
فإن زعموا أنه معارضة للفاقد بالفاقد. قلنا: إما أن يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً، أو  
لا يفيد فلا يكون معارضة.

فإن قيل: كون النظر مفيداً للعلم إن كان ضرورياً، لم يقع فيه خلاف. ....

قوله: ... هي طائفة من عباده الأوتان فائلة بالناسح مكرون للعلم إلا بالحس. [قوله: ... هم المهندسون، قالوا إنه يفيد العلم في الهندسات والحسابات دون الإلهيات. واعية فيها  
انظر والأحد بالأخرى والأخلق واحسوا عليه أولاً أن الحقائق الإلهية لا تتصور، والتصديق بها فرع التصور. وأحيب بأنه  
يملك التصور بالكمه أيضاً وإن امتنع عند الأكثر تصور كنهه تعالى. وبأنه لو سلم الأصابع فالتصور بالوجه أيضاً كاف  
للتصديق. وبقيص أيضاً بالنظر وتالياً بأن الأقرب إليك هو بيتك، ولا تعينها، وقد كثر فيها الاختلاف بحيث لا يمكن الجرم  
شيء من المحلفات وأحيب بأنها معلومه. وكثرة الاختلاف أمانة نعسر العلم، لا امتناعه  
قوله: ... عبارة للجواب، حاصلها أن هذا النظر لكم إما أن يفيد العلم مدعاكم أو لا، على الأول: يلزم  
خلاف مقصودكم، وهو إبطال إفادة النظر للعلم. وادعاء السلب الكلي في الإفادة؛ إذ الإيجاب الجزئي رافع له. وعلى  
الثاني: يكون فاسداً غير مفيد مدعاكم، واختياره منكم اعتراف بعدم ثبوت مطلوبكم بدليل.  
قوله: ... حاصله أنه يمكن أن يكون المختار هو الشق الثاني، ولا يلزم منه إلا أن يكون هذا الدليل باطلاً في  
نفسه، ويكون أيضاً رافعا لبطل آخر هو ثبوت إفادة العلم مطلقاً؛ فإن بعض المحال قد يرفع محالاً آخر، كما أنه يستلزمه،  
كما إن فرض زيد ناهقاً يرفع كونه صاهلاً، كما أنه يستلزم كونه حماراً، فطلابه في نفسه لا يستلزم إبطال مصوبكم الباطل؛  
فإن نفى أمر غير واقعي لا يختص بالأمر الحق الواقعي.

قوله: قلنا إلخ: حاصله أن هذا الإبطال المفاد بهذا النظر لكم، الفاسد عندكم، إما أمر واقعي حق أو لا، على الأول.  
يكون هذا النظر صحيحاً حقاً مفيداً للعلم بهذا الأمر الواقعي، لا نظراً فاسداً. وعلى الثاني: لا يكون مفيداً لمطلوبكم الذي  
هو كون هذا الإبطال حقاً؛ لأن ادعاء كون النظر باطلاً مستلزم لكون إبطاله حقاً؛ ضرورة وجوب صدق أحد النقيضين  
عند كذب الآخر.



قوة الاختلاف

في النظرية

من العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

في العقل

كما في قولنا: الواحد<sup>(١)</sup> نصف الاثنين، وإن كان نظرياً يلزم إثبات النظر بالنظر، وإنه دور.

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

قيل: لا بد من إثباته بنفسه

كما يقال: قولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث، يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة. وليس ذلك بخصوصية هذا النظر، بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه، فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيداً للعلم. وفي تحقيق هذا المنع زياده تفصيل لا يليق بهذا الكتاب.

في هذه العبارة  
في سرائر افاده  
في حيز اخر احذر شئ شي  
في برسه هذه مركبه  
في حيز اخر احذر شئ شي  
في حيز اخر احذر شئ شي

أي من العلم الثابت بالعقل،

فوله . . . هذا هو الدليل المذكور على الأقوال على حدوث العالم، لكن صغره بطرئه على تقدير أن يراد بالعالم كل جزء من أجزائه، وكذا كراهه؛ لتوقفها على بروت مقدمة خارجية أن القدم لا يصح محلاً للحوادث، وهي أعرق في البصيرة، بل الظاهر بعد النظر في هذا الدليل أنه لا يثبت به إلا الحدوث الذاتي للعالم، لا الرمان والافكاكي. ولذا قد يتشبت به الفلاسفة أيضاً.

(٢) قوله: **يفيد العلم**: [أي ملاحظته بعد القصد إلى تحصيله، وإلا فمجرد العلم غير موجب له].

(٣) قوله: **وليس إلخ**: بيان لإثبات إفادة النظر المطلق بروت إفادة النظر المخصوص للعلم، وبيانه أن هذه الإفادة نعم بالضرورة أنه لا دخل فيها لخصوصية حواشي السنين فيه، بل النقل فيه إلى المحمول إنما هو البصر في عروض هذه الهيئة الكلية للشكل، وهو تكرار الأوسط بهذا النمط مع إيجاب الصغرى وكلية الكبرى، فسواء عرض هذه الهيئة لهذه المادة أو للمواد الأخرى باختلاف الحدود، أفاد العلم بالنتيجة، وإذا ثبت أن المخصوصية ملغاة ثبت أن الإفادة شائنة عن المصطلح. فثبت كون المطلق مفيداً للعلم. فعلم أن إثبات إفادة النظر الخاص لإفادة المطلق للعلم: لا يحصل إلا بصم هذه المقدمات الأخرى.

قوله: . . . أي لما كان هذا النظر مفيداً للعلم، تم علماً إفادته للعلم بمجرد التوجه إليه، تم فثبتنا عن علة كونه مفيداً للعلم في خصوص هذه المادة وحدنا خصوص مفاهيم الحواشي ملغى في هذه الإفادة، ووجدنا أن ذلك ناشئ من خصوص هذا الترتيب الخاص والاندراج المخصوص، وعلمنا أن علة الإفادة هي صحنه مادة، وصورة افتراضه بالشرائط المعنوية في الإفضاء الصحيح، وبهذا الطريق نعلم أنه كلما وجدت هذه العلة في أي مادة كانت وحد هذا الحكم، وهو إفادة العلم. فثبت بهذا الحكم الكلي أن كل نظر صحيح مفيد للعلم، والعلة للإفادة هو وقوع البصر على نمط الصحة واستجماع شرائطها، فتدبر.

قوله: . . . شروع في تقسيم العلم الثابت بالسبب الذي هو العقل - من الأسباب الثلاثة - إلى العلم الضروري والكسبي، والظاهر من النظر في عبارة المصنف أن هذا هو التقسيم الذي يورده أهل المرام من قسمة العلم الحسوبي احداث إلى البديهي والنظري. والشاهد له صراحة قوله: «بالاستدلال»، وإشارة قوله «بالداهية» يحمله على المصطلح المتعارف. =

## ... أي بأول التوجه من غير احتياج

= والشارح لما رأى تمثيله الضروري بالعلم بأن الكل أعظم من الجزء، وهو ليس بمباشرة الأسباب الظاهرة، وإن كان للعقل وتوجهه والتفاتة وترتيبه في الفهم دخل في هذا العلم. وهي من الأسباب لذلك العلم، ورأى اختلاف الاصطلاح في معنى «الضرورة» والاكسائي. ونظر إلى المتبادر في اللغة من لفظ البدهة والضرورة أن لا يكون معنلا ومسا عن كسب واحساس، كما يقال: هذا بالضرورة، أي لا بالعلة، لا بمعنى الوجوب ولا بمعنى البدهة وعدم الفكر: صرّف كلامه المصنف عن هذا الظاهر إلى ذلك الاصطلاح الآخر، فحمل الثابت بالبدهة على ما ليس بمباشرة سبب، نظرا كان أو حدسا أو تجربة أو حسنا، ولا مدخل فيه إلا لمجرد نظر العقل إلى التفاته وتصوره، فلا يدخل فيه إلا البديهي الأولي.

والثابت بالاستدلال على ما هو بمباشرة سبب آخر غير التوجه والملاحظة، كالإحساس والوجدان، فيكون على هذا الضروري أيضا أخص من البديهي، والاكسائي أعم من النظري والاستدلالي، ويدخل البديهيات الخمس غير الأولى في الاكسائي. لكن العجب منه إذا تقرر رأيه هذا في تحصيل معنى عبارة المصنف كيف فسر قوله: «وما ثبت منه بالاستدلال» بقوله: «أي بالنظر في الدليل»، ثم فصله إلى الدليل اللَّمِّي والإِنِّي: مع أن كل ذلك مختصّ بالنظري، لا يمكن حصوله في الدللي ثم على كل تقدير يلزم احصاء الشق الثاني بالعلم التصديقي؛ لأنه لا دليل ولا استدلال في التصور، مع أن البدهة والنظرية وكذا الضرورة والكسب: كما توجد في التصديقات توجد في التصورات، إلا أن يحمل لفظ الاستدلال على مطلق الحصول بالفكر أو بالكسب؛ استعارة أو تجوزا بالجاز المرسل؛ إطلاقا للخاص على العام، لكن هذا على خلاف ما فسره به الشارح، فتفكر؛ فإن المحشين لهم كلام طويل في هذا المقام من عدة وجوه وأطراف.

(١) قوله: **أي بأول التوجه إلخ**: قيل: هذا التفسير للبدهة بالنظر إلى معناها اللغوي، والتفسير الثاني المشار إليه بقوله: «من غير إلخ» بالنظر إلى معناها العربي. قيل: والمراد ههنا هو الثاني. قلت: الظاهر أنه غير مرضي للشارح؛ لأن مقابله للاكسائي، لا للاستدلالي كما توهم، وتلك المقابلة تقتضي أن يراد بها البدهة الأولية، لا مطلق البدهة الشاملة لجميع أحوالها استه التي في بعضها دخل للقدرة والاختيار، وتحصل بمباشرة الأسباب، فلا تصح مقابلتها للاكسائي الشامل لبعض البدهيات. وهي غير الأوليات. لأنه لا يعتر فيه وجود خصوص النظر من الأسباب، بل وجود أي سبب كان غير الملاحظة والنسور

فما ظهر ساء على مختار الشارح ههنا- هو أن المراد الأول، أي الحاصل بالتوجه الأول، الذي يحصل بمجرد ابتدائه، من غير توقف على سبب آخر مُعَدَّ لحصوله، فلا يدخل في الضروري بهذا المعنى إلا الأوليات، ويدخل في الاكسائي استمرات واقفي استبدييات؛ لأن شيئا منها لا يخلو عن مباشرة سبب ما، فالحدس أيضا سبب، كالنظر والتجربة والحس.

قوله: ... قيل: أردفه به؛ لإدخال التجريبات. قلت عليه أولا: لا يخلو إما أن تكون داخلة فيما قبله أو لا، على الأول لا حاجة إلى الإدخال، بل هو إدخال الداخل، وهو تحصيل الحاصل. وعلى الثاني يلزم إدخال الخارج، فيلزم السبي بين اللفظين. وثانيا: إنما خارجه بقوله: «أول التوجه»؛ لأنها لا تحصل بأول التوجه، فالشيء الذي خرج أولا =

كما إذا رأى ناراً فعلم أن لها دخاناً، أو من المعلول على العلة، كما إذا رأى دخاناً فعلم أن هناك ناراً. وقد يخص الأول باسم التعليل، والثاني بالاستدلال. <sup>بشر إلى أن الأشهر هو الترادف</sup> **فهو اكتسابي أي حاصل بالكسب،**

وهو <sup>(٢)</sup> مباشرة الأسباب بالاختيار. <sup>أي استعمالها</sup> كصرف <sup>أي توجيهه</sup> العقل والنظر في المقدمات في الاستدلالات، والإصغاء <sup>(٣)</sup> وتقليب الحدة ونحو ذلك في الحسيات. <sup>أي مبادئ المطلوب في التصديقات</sup>

فالاكتسابي أعم من الاستدلالي؛ لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل، فكل استدلال... <sup>بمعنى</sup>

= إيسابية ريد، فعلم به حوابته، وكالعلم بامتاع ما حقق ريد بالعلم بامتاع حماريته، أو بالعكس، فقدر فيه. أو له شوب من اعليه كما في التضايغ، كالعلم بأنوة ريد لعمره بالعلم بسوء عمره له، والدليل إلى. فظهر أن ما قاله السراج في بيانه على وجه التمثيل لا على وجه التقييد.

وإما سمي إثباتاً؛ لأن المراد بالإثبات مجرد التحقق، وهذا الدليل لا يفهم ولا يقصد منه إلا العلم بمجرد تحقق المطلوب المجهول. لا كونه معلولاً للدليل. ثم كونه معلولاً له وإن ثبت في نفس الأمر. لكن اظهر أنه غير مقصود في الاستدلال. اللهم إلا بطريق العرض، والمنقصود إنما هو مجرد العلم بوجوده لا غير، فتأمل قوله:

يظهر منه أن الدخان لازم لكل نار، وهذا هو سبب ما هو في سيران المركبة، لا في النار البسيطة؛ إذ لا دخان لها، واقربية في الإرادة هو قوله: «إذا رأى الخ»؛ إذ البسيطة غير مرئية؛ لبساطتها وعدم تلونها وإضاءتها في نفسها.

قوله: لعل هذا ساء على تفسير السادة بأول التوجه من غير نظر إلى التقييد بعدم الحاجة إلى تفكير، وإلا فبالنظر إليه كان الظاهر أن يفسر الكسب بالحاجة إلى الفكر، كما هو عند أهل المعقول. قوله:

لعله أعم من النظر والفكر وشامل للتنبيه الواقع في الدبهات الخفية، وللحدس، ولانفعال إلى الملزوم من اللوارم البينة، فلو اعتبر الطرف - أي قوله: «في الاستدلالات» - متعلقاً بكل من الصرف وانصر على السار، يكون المراد به أيضاً أعم من النظريات بالنسبة المذكور، فتدبر. قوله:

أي توجه الآذان والأسماع إلى سماع الأصوات. وقوله: «تقلب الحدة» أي توجيه حدة العين إلى رؤية شيء من الأشكال والألوان والأصوات والحركات، فأول مثال للكسب السمعي، والثاني للكسب البصري، وهكذا الحال في الكسب الشمي واللمسي والدوفي بتوجيه آلتها

ثم على هذا يلزم أن لا يكون الحاصل بالحس مجرد الاتفاق، لا بالقصد والاختيار، اكتسابياً، بل ضرورياً، كما إذا اتفق سمع صوت أو نظر شيء بلا قصد، فلا ينحصر جميع الحسيات في الاكتسابي، بل بعضها في الضروري. قوله: أعم: أي مطلقاً - لا من وجه - بحسب الحمل والصدق، وهذا بناء على كون مفهوم كل منهما مفهوماً اشتقاقياً، =



علم أن هناك

ل بالكسب.

استدلالات

التي

أو له شوب

سرح في بناء

المطلوب

الاستدلال،

لا في النار

وإضاءتها

فكر، وإلا

من الملوك

يكون

العين إلى

وهكذا

تبقى سمع

نافعا، =

اكنتاسي، ولا عكس. كالإبصار الحاصل بالقصد والاختيار.

يشير إلى أن خبر القصد ليس كسبياً، بل ضروري

في بعض

في كتب

وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكنتاسي، ويفسر بها لا يكون .....

وأما من المدأين فالعموم بحسب الوجود والتحقق لا بحسب الحمل، وهما الاكتساب والاستدلال، كما أن بين الضاحك والكاتب مساواة بحسب الصدق والوجود، وبين الكتابة والضحك مساواة بحسب الوجود، وتباينا بحسب الحمل قوله: [أي ليس كل اكتسابي استدلالياً، وإلا لزم التساوي وبطل العموم.]

وقوله: «أي الاكتسابي في هذا العرف لا يطلق إلا على معنى واحد هو أعم مطلقاً من الاستدلالي، أي ما يكون حاصلًا بالكسب والاختيار، وأما مقابله الضروري فإنه يطلق في هذا العرف على معنيين، فإذا أخذ الضرورة بإزاء الاستدلال والنظر والفكر، كان معناها عدم الحاجة في الحصول إلى الطر والفكر، فعلى هذا فالضروري ما لا يحتاج في تحصيله إلى نظر احتياجي بمعنى الترتب والتوقف المصحح لدخول الفاء، وإذا أخذت بإزاء الاكتساب كان معناها عدم الحصول بالكسب والاختيار، ويؤول بإرجاع العدم إلى العدم الثابت إلى الحصول بلا كسب واختيار، أي بلا قصد وقدرة وصرف عزمه، بل بضرورة ووجوب من غير مدخل لصنع العدم، فعلى هذا يكون بعض الحدسيات التي تحصل بمجرد سوح اسأدى وظهور المصلوب كما دفعة بلا تعب وشوق وقصد إلى تحصيله: داخلية في الضروري، ويكون معنى الضروري ما يكون حصوه بضرورة والوجوب الاصطراحي، ولا بباطل تحصيل وكسب.

وظهر من هذا أن قوله: «تحصيله» غير ملائم لمعنى الضروري؛ لأن معنى «التحصيل» فعل قصدي اختياري، فلا تحصيل في معنى الضروري الذي حصوله غير مقدور، والمناسب أن يقول: «حصوله» مكان قوله: «تحصيله». والمعنى الأول للضروري لعلم مأخوذ من «الضرورة» بمعنى البدهاء، والثاني منها بمعنى الاضطرار، أو بمعنى الوجوب من العبد بلا اختيار، والأول أعم من الثاني؛ لأن مقابل الأخص أعم من مقابل الأعم على ما هو مقتضى النقيض، وإن لم يكن المقابل ههنا عين النقيض، بل أخص منه.

وقوله: «أي الاكتساب» المراد بـ«ما» الموصولة العلم الحاصل بعد العدم، أي الكائن الحادث؛ لقريته أنه قسم منه، وهو كونه العلم بكنهه الباري عز اسمه ضرورياً. ونوقش أولاً: بأنه لا حاجة إليه؛ لأن الحدوث معتبر في مفهوم العلم. وثانياً: بأن مثل هذه القرينة في باب تعريف غير مقبولة. وثالثاً: بأن الضروري بمعنى عدم التوقف على الطر يصدق على علمه القلبي، فالتخصيص بالحادث ليس بجيد. انتهى.

قلت: هذا خسف كله، أما أولاً: فلأن قيد الحدوث غير مذكور سابقاً. وأما ثانياً: فلأنه لا حاجة إلى إخراج؛ لأنه محذور في كونه ضرورياً بمعنى غير الحاصل بالكسب ومباشرة الأسباب، نعم إنه حاصل بالاختيار والقدرة إذا أريد بعلمه منه الانفعالي على مسلك الحكيم، وأما علمه بكنهه فهو ضروري بكل وجه.

وأما ثالثاً: إن الحصول لا يعبر في مفهوم العلم، ولو سلم الحصول بمعنى الوجود أعم من الحدوث.

=

تحصيله مقدورًا للمخلوق، أي يكون حاصلًا من غير اختيار للمخلوق. وقد يقال في مقابلة <sup>بعد توجه وتصور الاطراف</sup> الاستدلالي، ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في الدليل. <sup>اي العبد المكلف الادمي</sup> <sup>اي باستغانتها</sup> <sup>حتى يكونا كطرفي التقيض في الذهن</sup>

فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالخواص اكتسابيًا، أي حاصلًا بمباشرة الأسباب بالاختيار، وبعضهم ضروريًا، أي حاصلًا بدون الاستدلال. <sup>اي باستغانتها</sup> <sup>بل بداهة بلا فكر وترتيب مقدمات</sup>

فظهر أنه لا تناقض <sup>(١)</sup> في كلام صاحب «البداية» حيث قال: «إن العلم الحادث نوعان: ....»

وهو علم العالم، بعينه وبغيره، لا علم الخالق

= وأما رابعا إن هذه القرينة إن كانت حلتية ولا وجه لعدم موافقها. وأما خامسا: فلأن الكلام ههنا في الضرورة براء الاكتساب، لا بإزاء الاستدلال، فلا معنى لقوله: «يصدق عليه».

وأما سادسا: فلأن التقابل بينهما بالاتفاق إما تضاد أو تقابل العدم والملكية، لا بالإيجاب والسلب؛ لأن الأمور الخارجية لا تنصف شيء منهما؛ لأنهما قسمان من المفهوم، وعلمه ليس حصوليا، بل بمجرد احصور، فلا ينصف بالنظرية. وأما سابعا: فلأن علمه قديم، والنظري مسوق بالنظر سقا انعكاسا، فمنع النظرية، وإذا لم يصلح للنظرية لم ينصف بالبداهة؛ لأن من شرط العدم صلوح موضوعه للملكة.

قوله.

[مصدر مجهول إذا أريد به المسمى للمفعول، أي [كونه] مُحَصَّلًا بالفتح. ليرجع إلى معنى اللام، أي الحصول.]

(٢) قوله: **في الدليل إلخ:** هذا يشير إلى أن النظر والفكر ههنا بمعنى الترتيب في المعلومات؛ فإن المراد بالدليل المبادئ والمقدمات المعلومة؛ تُرتَّب، فتؤدي إلى المجهول، لا معنى لمجموع التدرجيين، أي الانتقالين التدرجيين، ولا بمعنى الحركة الأولى، وإلا فلا معنى لتعلق هذا الظرف به. وقد يفرق بين النظر والفكر بأن ملاحظة ما فيه الانتقال أو المبادئ التي هي كالمسافة لهذا الانتقال النفسي: معتبرة في النظر، أي في لحاظه أو عنوانه، لا في ملحوظه، ولا تعتبر في مفهوم الفكر لحاظا أو ملحوظا.

قوله: **فمن ههنا إلخ:** أي من أجل أن له معنيين: أحدهما مقابل للاكتسابي والآخر غير مقابل له، بل شامل له ولغيره، أمكن اجتماعهما في مادة واحدة من غير لزوم اجتماع القسمين المتنافيين في محل. وهذا هو منشأ دفع التناقض عن كلام صاحب «البداية». وتقرير التناقض والتدافع في كلامه ظاهر؛ لأنه أولا جعل الضروري قسيما للاكتسابي ثم جعله قسيما منه، وجعل قسيم الشيء قسيما منه تناقض؛ لأنه جعل شيء مبادئ لشيء وغير مبادئ له، ولما كان الإعلان بالنظر إلى المعنيين للضرورة، اندفع التناقض؛ لأن كونه قسيما له بمعنى عدم مباشرة سبب، وحصوله بلا اختيار، وكونه قسيما منه بمعنى عدم مباشرة نظر وفكر مع مباشرة نحو من الأسباب هو توجه أولي للعقل.

(٤) قوله: **لا تناقض إلخ:** قلت: هذا وإن اندفع عن كلام صاحب «البداية» فمثله لم يندفع عن كلام المصنف على تفسير الشارح؛ لأنه جعل العقل أولا أحد أسباب العلم، ثم قسم الثابت بالعقل إلى الضروري والاكتسابي، فهو تقسيم للحاصل بمباشرة سبب هو العقل، فاعتبار الضروري غير حاصل بمباشرة سبب مع جعله قسيما من الحاصل بالعقل: جعل قسيم =

١- ضروري: وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه<sup>(١)</sup> واختياره، كالعلم

أى بانه موجود وكذا أحواله الثابتة

بوجوده وتغير أحواله.

٢- واكتسابي: وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد، وهو مباشرة أسبابه. وأسبابه

أى يوجد وهو فعله لا مطلقا، بل الحاصل بجميع الأسباب

ثلاثة: الخواص السليمة والخبر الصادق ونظر العقل.

ثم قال: «والحاصل من نظر العقل نوعان:

التماته لا من فكره ونظره

١- ضروري: يحصل بأول النظر من غير تفكر، كالعلم بأن الكل أعظم من جزئه.

بلا توقف على غيره

٢- وأستدلالي: يحتاج فيه إلى نوع تفكر،<sup>(٢)</sup> كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان.

هو حاذي الطري

كونه

= الشيء قسما منه، إلا أن يعتبر في عدم مباشرة سبب عدم مباشرة سبب هو غير نظر العقل، لكن على هذا كون الضروري غير مقدور للعبد محل كلام؛ لأن ما توقف على توجه العقل يكون مقدورا لا محالة.

وقد يزعم أن الحاصل بسبب العقل ليس حاصلا بمباشرة الأسباب؛ لأن المراد بها الأسباب الخارجية الحاصلة بعد التوجه، وقد يختار أن بين نظر العقل ومباشرة الأسباب عموما من وجه، مادة الاجتماع النظرية، ومادتا الافتراق الوجدانيات والحسيات أو الخبر الصادق، وفي كل من القولين محاذير كثيرة ليس هذا مشهد بيانه؛ لضيقه.

(١) قوله: من غير كسبه إلخ: قيل: أي لا يكون المخلوق متمكنا من تحصيله وتركه، بل يكون حصوله ضروريا لازما لا تجده إلى الانفكاك عنه سبيلا، فيكون الضروري بمعنى الاضطراري، ويختص بعلم الإنسان بنفسه وبعوارض نفسه. انتهى قلت: هذا كله غير ملائم لما سبق من المصنف والشارح في تمثيل الضروري بالعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه؛ فإن هذا العلم ممكن الانفكاك عن العبد، وليس اضطراريا؛ لتوقفه على توجه العقل، وهو من كسب العبد ومن مباشرة سبب.

وأیضا هذا العلم ليس من العلم بنفسه وبعوارضه مع أن العلم بنفسه وبعوارضه إن أريد به العلم الحضورى فهو ليس مما نحن بصددّه، وإن أريد به التصديق بثبوت الوجود لنفسه أو ثبوت العوارض لها، فهو ممكن الانفكاك غير ضروري له، ألا ترى السوفسطائية ينكرون ثبوت الحقائق، ولا يصدقون بوجود أنفسهم وأحوالهم أيضا؛ فكيف يكون اضطراريا؟ ثم المراد بقوله: «وتغير أحواله» العلم بأحواله المتغيرة، فهو من قبيل إضافة الصفة إلى موصوفها.

(٢) قوله: كالعلم إلخ: هذا صريح بأن هذا مثال للضروري الذي هو قسم من الاكتسابي، ومقابل للاستدلالي وقسيم له، ليعلم به أنه لا يصلح مثالا للضروري المقابل للاكتسابي كما في عبارة المصنف، فيظهر به أن الاكتسابي لا يصلح أن يفتر

معنى الذي ذكره الشارح، كما أشرنا إليه غير مرة.

قوله: نوع تفكر إلخ: أي إلى النظر بوجه ما، لعله يشير به إلى تناوله للبديهي الخفي المحتاج إلى التنبيه أيضا،

=

= قسم

**والإلهام** (١) المفسر بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض، ليس من أسباب المعرفة بصحة

يقول: «ليس من أسباب العلم بالشيء»، إلا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد، لا كما اصطلاح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات، والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات، إلا أن (٢) تخصيص الصحة بالذكر

حقيقية كانت أو إضافية كمعرفة نصب الحال من نصب الفضلة

= فيؤخذ الاستدلالي بالمعنى الأعم الشامل للنظري وما يجري مجراه في الحاجة إلى فكر ونظر ما، وإن لم يكن روية قوية. (١) قوله: **والإلهام إلخ**: دفع دخل هو أن حصر أسباب العلم في الثلاثة مختل بوجود العلم بالإلهام، كما شهد به الصوفية وبعض الشيعة؛ فإن الإلهام غير داخل في شيء من الثلاثة، ولا مرية في الجزم به بحكم من الأحكام على ما قيل. (٢) قوله: **عند أهل الحق إلخ**: مشير إلى أن المخالف ليس محققا في هذه المسألة، وقد نقل بعض الكملة عن أرباب التصوف أنه ليس الكسب والإلهام للأمة موحا للعلم القطعي، بل يقدم عليه حر الواحد من الأحاديث والقياس معتز بسرائرهم، فيعلم أنه من أدون مراتب الظن.

(٣) قوله: **الاعتراض**: [فقد يدفع بأنه لم يتعلق به الأحكام الشرعية ولا يقدّه سببا مستقلا عرض معتد به من الشرع، فأدرجوه في سبب هو العقل، كما قالوا في اختلال الحصر بالحدس والتجربة.]

قوله: **وكان إلخ**: أي بناء على النظم السابق والسباق السالف من ذكر لفظ «العلم» وإضافته إلى نفس الشيء لا إلى صحته؛ بناء على ما مر أن المراد به اليقين، ولا يكون إلا صحيحا مطابقا للواقع، أي علما لحاله الصحيح، وهو المراد بالعلم بصحة الشيء. ثم اعلم أن «الإلهام» لغة هو الإلقاء مطلقا في القلب، وقيدته الشارح باعتبار العرف «طريق الفيض»؛ ليخرج ما يلقي فيه بطريق الكسب والاسفاسة، وقد بقيد بقيد «الخير» أيضا، ولعل «الفيض» يعني عنه عرفا، فلا يرد الوسوسة. ولا يتوهم أنه يخالف قوله تعالى: ﴿قَالَتْ هَمَّا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۚ﴾ (الشمس: ٨)؛ لأنه خارج مخرج أصل اللغة، ولذا نسب إلى كل نفس، لا إلى الخواص

(٥) قوله: **إلا أن إلخ**: قيل: لأن الإلهام ليس من أسباب العلم بفساد الشيء أيضا. انتهى قلت: قد عرفت منا ما هو المراد من كلام المصنف، ولا يرد عليه هذا السؤال. ثم أقول أولا: إن العلم بفساد شيء مستلزم للعلم بصحة خلافه ونقيضه، فإذا نُفي كونه سببا للعلم بصحة الشيء لزم منه [نفي] كونه سببا للعلم بفساد شيء؛ لاستلزام نفي اللزم نفي المعلوم، فإذا سببه للعلم بالفساد مستلزمة لسيئته للعلم [بالصحة]، لأن سبب السبب لشيء سبب له أيضا، وههنا نفي للسببية المطلقة. وثانيا: إن الفساد أيضا شيء من الأشياء، فلو كان سببا للعلم بالفساد لم يكن معناه إلا أنه سبب للعلم بأن الفساد في نفسه صحيح، أي ليس بفساد، وإلا لزم التدافع، فيكون راجعا إلى العلم بصحة الفساد، فيكون سببا للعلم بصحة شيء =



مما لا وجه له.

ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق، .....

من الأشياء، فإذا نفاه لزم منه كونه نفيًا لكونه سببًا للعلم بالفساد، فلا حاجة إلى نفيه صريحًا، وليس هذا منه تخصيصًا بل تعميمًا، هذا كله ما سنح لي هذا الأوان.

وثالثًا: إن الصحة في قوله بمعنى الثبوت، وهو أمر شائع معارف فاشي كثير، فلو سلم التحور أيضًا كان متعارفًا حاديًا جذو الحقيقة، كما استفاض من قولهم: صحَّ عن رسول الله ﷺ كذا، وصحَّ عن علي وعمر كذا، إلى غير ذلك، له نظائر ومحاورات، وقال الشاعر:

صحَّ عند الناس أني عاشق غير أن لم يعرفوا عشقي لمن

ثم الثبوت أمر رائد على الشيء عارض له، مستقلاً كان أو رابطياً، فلا بد من ذكره، ولو سلم أنه عينه فلا استدراك أيضاً كما في «حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بثبوتها متحقق». ثم هذا المتن ليس مما قصد فيه الإيجاز فضلاً عن قصده بحيث لا يتصور أحصر منه حتى ينظر إلى استدراكات الألفاظ. وليس ههنا إيهام بخلاف المقصود؛ لأن العلم لا نسلم أنه يتعلق إلا بوجود الشيء، سواء تعلق بثبوت إيجاب شيء، أو ثبوت سلبه ووجود نفيه، فلا يقال: إنه كما يتناول الثبوت يتناول النفي أيضاً، فالأوهام كلها مندفة.

قوله: **وجه له:** [لأنه كما لا يعلم بالإلهام صحة الشيء لا يعلم ذاته ولا سائر صفاته، كالفساد]. قد يوحى بأن المراد بها الثبوت، ويورد عليه بأن الصحة تقال على ما يقابل الفساد، وعلى ما يقابل المرض، وعلى الثبوت، وعلى مطابقة الشيء للواقع، ففي إرادة الثبوت منها بلا قرينة إيهام بخلاف المقصود. وقد يوحى بأن المراد بالشيء الحكم، أي الوقوع واللاوقوع، وبالصحة المطابقة، فمعناه مطابقتها للواقع كما فسرنا به في «شرح المقاصد»، فظهر صحة «الصحة». انتهى وأورد عليه ما سبق أنه خلاف المتبادر، وفيه استدراك، وإيهام بخلاف المقصود. قلنا: القرينة ههنا هو السياق؛ فإن الكلام في العلم التصديقي، فيؤول المعنى إلى التصديق بالمعنى الثاني، أي المتعلق بصدق القضية لا الأول المتعلق بنفس القضية، إلا أن يراد تعلق العلم بالحكم نفسه من حيث إنه مطابق للواقع، فلا يرد خلاف التبادر بعد وجود القرينة، ولا الاستدراك، ولا الإيهام. وقد يوحى بأن زيادة لفظ «الصحة» للإشارة إلى أن المراد بالمعرفة هو العلم التصديقي، وإلا فهي في نفسها كانت شاملة للتصور أيضاً.

(٢) قوله: **ثم الظاهر إلخ:** استدراك لما يتبادر من عبارة المصنف من نفي كونه سبباً للعلم نفيًا مطلقاً في أي مادة كانت، مدعى بأنه ليس مراده هو عموم هذا النفي حتى يرد أنه قد يحصل الحزم أيضاً بالإلهام، ويبلغ إلى حيث يعد كالعيان، كما نزل كثيراً عن أرباب الكشف، ولو سلم فإلهام الأنبياء لا مزية أنه قطعي. بل مراده أنه ليس سبباً للعلم في حق عامة الخلق، وقد صرح بهذا القيد فيما سبق أيضاً. وقد نقل البعض عن أرباب الكشف أنهم أجمعوا على أن أخبار الآحاد والأقبيسة لمجموعة الشرائط مقدمة على الكشف والإلهام؛ لأن الخطأ فيهما أقل، وفي الإلهام والكشف أكثر، فعلى هذا لا حاجة إلى =

ويُصلح<sup>(١)</sup> للإلزام على الغير، وإلا فلا شك أنه قد يحصل به العلم، وقد ورد القول به في الخبر<sup>(٢)</sup>، نحو قوله عليه السلام: «أَلْهَمَنِي رَبِّي»، وحكي عن كثير من السلف.

وأما خبر الواحد<sup>(٣)</sup> العدل وتقليد المجتهد، فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم<sup>(٤)</sup> الذي يقبل الزوال، فكأنه<sup>(٥)</sup> أراد بالتشكيك

= الدفع، لكن قال بعض المحققين: إنما قال: «عد أهل الحق»؛ لأن فيه خلاف أهل التصوف والروافض؛ فإن الإلهام سبب للعلم عندهم.

قلت: لعل الباعث للروافض عليه هو أن إلهامات الأئمة المعصومين عندهم كالوحي بتوسط الملك إلى الرسول عليه السلام في القطعية. ثم اعلم أن إلهامات الأنبياء لها حكم الوحي، وهي وحي باطني كما في حديث: «إِنَّ الرُّوحَ الْأَمِينَ نَفَثَ فِي رَوْعِي: أَلَا إِنَّ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ حَتَّى تَسْتَكْمَلَ رِزْقَهَا». فتلك الأخبار معدودة من خبر الرسول وحجة قطعية، ولا يختل بها الحصر.

(١) قوله: ويصلح إلخ: أي ليس سببا للعلم صالحا للحجة به على الغير. قلت: هكذا الخبر المتواتر ليس مما يصلح للاحتجاج به على الغير إلا من بلغه الخبر على التواتر، وكذا الإلهام ينتهز حجة في حق من تحقق فيه.

(٢) قوله: وقد ورد القو [أي بوجوده أو بكونه سببا للعلم].

(٣) قوله: عن ك سبب: [من قدماء أصحابنا القائلين بأنه سبب للعلم والمعرفة]

(٤) قوله: وأما خبر الواحد إلخ: لعله دفع لما عسى أن يتوهم اختلال الحصر بخبر الواحد من الأحاديث وتقليد المجتهد المطلق في حق العامي؛ فإنهما حجتان شرعيتان معمول بهما، ويحصل بهما العلم بالأحكام الشرعية، فيكونان من أسباب العلم غير الثلاثة.

قلت: الظاهر أنه غير متجه؛ لأن خبر الواحد داخل في خبر الرسول المأخوذ من الخبر الصادق ظاهرا، وقول المجتهد أيضا من قول الرسول حكما؛ لأن العامي مأمور بتقليده، فقوله في حقه قول الرسول، ولأن المجتهد لا يقول من عند نفسه، بل بما يجده من الإشارة والأمانة في النصوص، فيقول نائبا عن الرسول، فقوله قوله، كقول القاضي هو قول الإمام، وقول الرسول هو قول الله تعالى. ثم خبر الواحد في نفسه قطعي مع عزل النظر عن عوارضه، وكذا قول المجتهد، لا مطلقا، بل من حيث إنه واجب العمل في حق المقلد، فلا إخلال بالحصر مما يتصور أصلا.

قوله: الجازم إلخ: نشر على ترتيب اللف، فخبر الواحد العدل في الحديث أو غيره يفيد الظن، وقول المجتهد في حق مقلده يفيد الجزم القابل للزوال.

(٥) قوله: فكأنه إلخ: قيل: كلمة «كأن» - لكونها للتردد - غير ملائمة ههنا؛ لأنه جزم فيما سبق بعدم شمول العلم للظن والتقليد، وجزم بحمله على اليقين. قلت فيه أولا: إن إقحام هذه الكلمة لعدم القطع بتعيين مراد المصنف بلفظ العلم، =

بالعلم ما لا يشملهما،<sup>(١)</sup> وإلا فلا وجه لحصر الأسباب في الثلاثة.

أي وإن لم يكن مراده ما لا يشملهما، بل المراد مطلقه الشامل الظن

والعلم

= وإن كان المشهور هو التعريف الذي ذكره. وثانيا: إنه لو قصر النظر على ذلك الحد، فذلك الحد أيضا لا يوجب القطع بإخراجهما عن العلم، بل الظاهر منه شموله لغير اليقينية أيضا، فلنا كان أو تقليدا، كما اعترف به الشارح هناك وثالثا: إن الظاهر من قوله: «كان ينبغي» هناك هو كون ذلك الحمل ظاهرا، لا قطعاً وجزماً، حتى ينافي وهم الخلاف الظاهر من كلمة «كأن» المشعرة بالظن. ورابعاً: إن ظاهر التعريف هو الشمول، وظواهر عباراتهم في باب العلم هو عدم الشمول، فعند تعارض الظاهرين يحصل التردد، غاية الأمر رجحان أحد الجانبين ومرجوحية خلافه، وهو مقتضى إقحام كلمة «كأن». وخامساً: إن إيراد كلمة «ينبغي» هناك دون كلمة «يجب» أدل دليل على أن الأمر هناك غير مقطوع به. ولا يتعد كل البعد أن كلمة «كأن» للتحقيق، لا للتردد ككلمة «لعل» في الآيات. ولعل إقحامها لإلحاق التهمة بالنفس وعدم الوثوق بتحقيقها، أو لتحقيرها وازدراءها، كما يقول ابن سينا في مقام التحقيق لفظ الأشبه، أو إن كلمة «كأن» بالنظر إلى الاحتمال الناشئ لا عن دليل وإن لم يخالف القطعية بالمعنى الأعم.

(١) قوله: ما لا يشملهما إلخ: قيل: إنه ما مر من التعريف بـ «صفة يتحلى بها المذكور»، لأنه شامل لغير اليقينية كما صرح به هناك. وأرد بأنه رده بقوله: «لكن ينبغي أن يحمل إلخ». وقد يتوهم أن هذا يدل على أنه أراد بالعلم ما لا يشمل الظن فقط، لا ما لا يشملهما. ودفع بأن الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال من قبيل الظن الغالب. قلت فيه: إنه صرح هناك بأن المعتبر هو الاعتقاد الجازم الثابت، فيخرج التقليد بقيد الثبوت قطعاً، فلا حاجة إلى هذا التأويل. وإن الجزم قسم للظن ومباين له، فكيف يتصور كون الجازم من قبيل الظن الغالب؟ كيف وقطع احتمال الخلاف قطعاً في ذهن الحاكم معتبر في قوام معنى الجزم، وبقاء احتماله معتبر في حقيقة الظن ولو غالباً بل أغلب.

(٢) قوله: والعالم: شروع في المسائل الاعتقادية الكلامية بعد الفراغ عن مبادئه من بيان ثبوت الأشياء بحقائقها والعلم بوجودها، وبيان أسباب العلم بالأشياء الموجودة. وبدأ بذكر حدوث العالم ليثبت به وجود صانعه وخالقه الواجب الوجود جلت أسمائه وتعالى كبريائه، وهذا مسألة متفق عليها بين الملائكة والعقلاء إلا المشائين وكثير من أهل الإشراق من الحكماء. وقد نقل عن أفلاطون القول بحدوث العالم، وحملوه على الحدوث الذاتي، لكنه صرف عن الظاهر، لا سيما بإزاء القائلين منهم بالقدم، وقد عمل أبو نصر الفارابي رسالة في الجمع بين القولين، طالعتها، وهي عندي موجودة، حمله هو أيضاً على الحدوث الذاتي.

ثم العالم «فاعل» بفتح العين، اسم الآلة، عبارة عما يعلم به الشيء، كـ «الخاتم» لما يختم به، غلب استعماله عرفاً فيما يُعلم به الصانع الخالق من أنواع الموجودات وأجناسها وأصنافها، لا جزئياتها وأشخاصها، وهذا هو الحق، وباقي الأقوال من اختلاجات المحشين مما يُمَجِّهُ الفطرة السليمة. وقد يطلق على مجموع جميع ما سوى الله تعالى، فعلم أن المراد بالجنس أعم =

أي ما سوى الله <sup>(١)</sup> تعالى من الموجودات <sup>(٢)</sup> مما يعلم به الصانع، يقال: عالم الأجسام، <sup>(٣)</sup> وعالم الأعراض، وعالم النباتات، وعالم الحيوان، إلى غير ذلك، فتخرج  
 الظاهر قبل إثبات الصانع أن يفسر بهذا الموجود المشاهد للعلوم بالمشاهدة أو بالنظر بداهة أو نظرا  
 كعالم النبات والحيوان

= من العرض العام؛ فإن الموجود من الأعراض العامة لها.

(١) قوله: أي ما سوى الله الخ: أي غيره، غيرية في الوجود والذات، أو منفصلة عنه غير متصلة به، فلا يرد شموله لصفاته تعالى. وقد يختار أن هذا ليس تعريفا للعالم حتى ينقض بها، بل كشف عن حاله أو تفسير لفظي له.

قوله: أي من الأجناس والأنواع الموجودة. سواء كانت موجودات خارجية محسوسة أو غير محسوسة، حواهر أو أعراضا، مركبات أو بسائط، أو موجودات ذهبية بالوجود الحادي حدو الوجود الخارجي، أو موجودات ذهبية طلية لحاظية انتزاعية أو اختراعية؛ فإنها واقعية باعتبار وجود معانيها. وإن كانت معنوياتها باطلة. واختار بعض النصارى تقييد الموجودات بالخارجية، قال: إذ هم لا يقولون بالوجود الذهني على أن المستدل به وما يعلم به الصانع هو الحادث.

قلت عليه أولا: إنكارهم إنما هو للوجود الأصلي للذهن، أي ما هو المأخوذ في مرتبة القيام، لا لوجود الاعتباريات في الدهس، كيف؟! وهو بديهي عند كل أحد، فلو لم يكن لها وجود أصلا، لا في الذهن ولا في الخارج، انقضت اختراعية، على أن انفهامها في الذهن غير مرتاب، فلو لم يكن لها وجود كيف أمكن العلم بها؟ ألا ترى أنهم قائلون بكثير من الاعتباريات في مواضع شتى. كما قالوا في المكان: إنه فراغ موهوم، وفي الزمان: إنه أمر موهوم يأخذ الدهس إياه من نسب الحوادث. وثانيا: إن الحدوث غير محتص بالموجود الخارجي، بل كل موجود، ذهبيا كان أو عينيا مقسم إلى الحادث والقديم، كيف؟! والموجود لا يحلو إما أن يسبقه العدم أو لا، والأول حادث، والثاني قديم.

وثالثا: إنه لو أريد بها الموجود الخارجي فعند القائل بنفي الكلي في الخارج يختص العالم بالأشخاص؛ لحصر الوجود العيني فيها، ولا يطلق العالم إلا عليها، مع أن الأمر بالعكس، فلا يطلق على زيد، ويطلق على الحيوان. ثم قال ذلك الناظر. ولعل القول بوجود الأجناس إنما هو باعتبار الأفراد الشخصية، لا باعتبار أنفسها؛ إذ الوجود في الحقيقة ليس إلا للأشخاص، فإطلاق العالم على الأجناس إنما هو باعتبار الأفراد المدرجة تحتها، ولذا قيل: إن العالم عبارة عن الآحاد المتحاسة. انتهى وفيه ما مر أن كون ما يطلق عليه العالم حقيقة يكون هي الأشخاص: باطل، مع أن قوله: «إذ الوجود الخ» لا يصح إلا على قول الثاني لوجود الكلي الطبيعي في الخارج.

(٢) قوله: يقال عالم الأجسام الخ: [المراد به إضافته إلى أجناس الموجود لا أشخاصه، والمراد بالأجناس المتعارف الشامل للأصناف لا المطلق].

(٣) قوله: فتخرج الخ: أي من رسم «العالم»، وهذا متفرع على اعتبار الغيرية في تعريفه بلفظ «سوى الله تعالى» مع حمل الغير على العبر الاصطلاحي بمعنى صالح الانفكاك حائر الانفصال، أو بمعنى ما لا يقوم ولا يقوم به. ولا يبعد أن يقال: إنما خارجة بقوله: «مما يعلم به الصانع»؛ إذ هي غير محدثة حتى يعلم بحدوثها وجود المحدث لها، أو هي غير محسوسة، =



صفات الله تعالى؛ لأنها ليست غير الذات، كما أنها ليست عينها، **حسب** **أجزائه** من السماوات  
حقيقته أو بصره، وذاتية أو فعلية على ما اختاره جمهوره  
 وما فيها، والأرض وما عليها، **حدث** أي مخرج من العدم إلى الوجود، .....  
وكذا ما عليها كالبحر والعرس والكروسي وغيرها  
شبهة اسم المفعول أي حدثه من

= وأما تعقلها فبعد تعقل ثبوت ذات واجب الوجود، فتدبر

(١) قوله: **بجميع أجزائه إلخ**: [وكذا بجميع أفرادها؛ لأنه موضوع للقدر المشترك في الكل والبعض، كلاهما من أفرادها، والبعض جزء فرد]. أي بكل جزء من أجزائه من المحسوسات والمعقولات، وفيه رد على الفلاسفة القائلين بحدوث بعض أجزاء العالم كاحداث اليوم الحادثة عندهم من مباشرة تواتر الآباء العلوية والأجرام الأثرية وأوضاعها وحركاتها قوايل الأمهات السفلية، ومواد الأجسام العنصرية، وليسوا قائلين بحدوث كل جزء من أجزاء العالم، واعتقدوا أن العقول العشرة مثلا والنفوس المجردة الفلكية والمنطبعة وموادها وصورها الجسمية الشخصية والنوعية والهول العنصرية وماهية الصورة الجسمية: قدماء

(٢) قوله: **وما عليها**: [وكذا ما فيها ما بين الأرضين، وما تحتها كالنار].

(٣) قوله: **حدث إلخ**: حدوثا بمعنى سبق العدم عليه سبقا انفكاكيا واقعيا، أو بمعنى سبق العدم الصريح الواقعي عليه، لا بمعنى مجرد تقدم العدم عليه تقدما ذاتيا على مقارنة العدم للمتقدم عليه بالذات مقارنة ذاتية، كما يستفاد من كلمات الفلاسفة ثم اعلم أن مسألة حدوث العالم من معارك المباحث والمسائل قد تظافرت عليها من الطرفين جم كثير من الأنظار والدلائل، قد انكب عليها العلماء وانصب عليها العقلاء، امتدت إليها أعناق الكملاء قديما وحديثا، ونظر فيها النبلاء دراية وعقلا، وكتابا وحديثا، تمارت فيها الفلاسفة المشاؤون والإشراقيون والمليون.

فاختار الفلاسفة أن العالم قديم بمعنى أنه لا بداية له ولا أول، فهو عديم التناهي في جانب الماضي، فهو أزلي زمني بمعنى استمرار الوجود في ذلك الجانب، وليس لعدمه تحقق في الواقع وفي متن الدهر سابقا عليه، فهو أزلي دهرى أيضا. ومنشأ ذلك كثير من أصولهم، وكقولهم: الواجب الوجود علة موجبة للعقل الأول مثلا، يمتنع تخلفه عنه، وكقولهم بامتناع تدوير المادي المحض عن مجرد البحث، وكقولهم بوجود الرابط المستمر المتحد ذي الجهتين بين القديم والحادث، وكقولهم بانه الزمان مبدع أزلي أبدي، لا بداية له ولا نهاية، يمتنع عدمه السابق واللاحق، وكقولهم بعدم قبول الأفلاك للكون والفساد الخرق والانسداد، وكقولهم: كل حادث مسوق بالمادة، فلا بد من قدم المواد، وإلا لزم تسلسل المواد.

والإسلاميون تعرضوا لهذه المسائل وخاضوا في دلائلها، فاستأصلوها ونقضوا مبانيها ومبادئها، واستباحوا أصولها وسدوا مسامحتها، فتركوها هباء منثورا، وصارت كأن لم يكن شيئا مذكورا، أو جاءت مجروحة بلا أروشها، فهي خاوية من عروشها

ثم النصوص الإلهية وشروحها قد قطعت أصول تلك الفضول وعروقها، والأخبار النبوية قلعتها وشقوقها، وأظلمت مسامحتها وبروقها، وشئت شملها، فكأنها جراد متشر، وقمعتها عن مغارسها، كأنها أعجاز نخل منقر، فقد تملأت على =

بمعنى أنه كان معدوماً فوجد، خلافاً للفلاسفة،

جامعهم من المشائية والرومية

= فناء العالم وحدوثه وهلاكه الآيات القرآنية، كما قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨)، وقال: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (الرحمن: ٨٨)، إلى غير ذلك. وقد استحسّن النبي ﷺ قول لبيد:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل

وقد أخرج الترمذي في «جامعه» عن عبد الله بن عمرو بن العاص يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «قدر الله المقادير قبل أن يخلق السماوات والأرضين بخمسين ألف سنة» قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب. وقد تواترت على أمثاله الصحاح والسنن في أبواب بدء الخلق وغيره.

ثم رأيت بعض الناس يحتج بما أخرجه البخاري من حديث عمران بن حصين رفعه: «كان الله ولم يكن شيء قبله» وكان عرشه على الماء، ثم خلق السماوات والأرض وكتب في الذكر كل شيء». قلت: لا يخفى ما فيه مما يشهد بمرئته المستدل، أما أولاً: فلا أنه لا كلام لأحد في أنه لا شيء قبله تعالى، تستكشف عنه الفلاسفة أيضاً، بل عن التصريح بمقاربة شيء ومعينه معه تعالى أيضاً، حتى صرحوا بتقديمه وأوليته على كل شيء. وأما ثانياً: فلاهم يؤولون القبلية الواقعة في النصوص على القبلية الذاتية، وقالوا: استعمال هذا التقدم أيضاً شائع فاش، فيستعمل فيه «الفناء» كما في: «تحرك اليد فتحرك المفتاح»، و«طلع الشمس فوجد النهار».

وأما ثالثاً: فلا أن المسألة مما يطلب فيه القطع واليقين، وخبر الواحد ولو أضح الأسابيد طئي. ثم يسأل المستدل عن وجه المناسبة والعطف في قوله: «وكان عرشه إلخ». وأما الحالية فهي من أضر الأشياء له، وبعد النظر في هذا اللفظ يصيبه مصائب ونوائب أخرى يتعسر عليه الخلاص عنها.

ثم هما חדثة أخرى، هي أن هذه المسألة راجعة إلى إمكان القدم وامتناعه، فهي مسألة عقلية، فما ثبت عند العقل برهان قطعي يحمل عليه النصوص، فلا تصلح أن تثبت بالصوص، كما لا يمكن أن يثبت التجسم أو الحيوانية بقوله تعالى ﴿الزَّحْمَى عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾ (طه: ٥)، وقوله: ﴿فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٥)، وقوله: ﴿تَلَّ يَدَا مَبْسُوطَتَانِ﴾ (مائدة: ٦٤)، وقوله: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (الطور: ٤٨) بعد شهادة البرهان القطعي على امتناع الجسمية، على أن أوهم أمتان السق الداتي نافية في عامتها، مع أن قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨) لو لم يحمل على بطلان الشيء في حد ذاته - لإمكانه - فقد استثنوا منه الجنة والنار وأمثالهما مما لا يفنى، على ما سيأتي متناً وشرحاً.

وبعضهم حملوه على خراب السية، وبعضهم على تبدل الأحوال، وبعضهم على فناء الصورة الصاهرة الاتصالية، أو تنفائ النظم المشاهد، أو بطلان ترتب الآثار الموحدة المحسوسة، إلى غير ذلك، فالحتمل كيف يكون حجة على الخصوم، لكن المسألة قد أطبقوا على أنها من ضروريات الدين، وأصل الكلام مع المخاصم فيها إما هو من قبل العقل والدراية، لا من السماع والرواية؛ فإنه لا يقبله، وإما هو لسكون القلب أو لتطمين قلوب الموافقين، فتدبر.

إذ هو أي العالم أعيان<sup>(١)</sup> وأعراض<sup>(٢)</sup> لأنه<sup>(٣)</sup> إن قام<sup>(٤)</sup> بذاته فعين<sup>(٥)</sup> وإلا فعرض<sup>(٦)</sup>، وكل منهما حادث؛

لما سنين. ولم يتعرض له المصنف رحمه الله؛ لأن الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر، .....  
بعد الفراغ عن بحث الجزء أي لهذه الكبرى المطوية ولا إثباتها. وقيل: هو قسمة لا استدلال، كنه ساحة لفظ «د» التعليلية. أي من العقائد

قوله: ..... الملائم لسياق القسمة أن يقول: عين وعرض، لكنه لما جعل القسمة قسمة الكل إلى أجزائه بأخذ المقسم مجموع العالم بتمامه، أحد الكثرة في كل من قسميه؛ إشارة إلى وجودها في كل منها. والمناسب على إرادة قسمة الكل إلى حرياته أن يقال: كل شيء من أجزاء العالم إما عين أو عرض. ثم اعلم أن الأدلة الناهضة على حدوث العالم كثيرة، منها هذا الدليل الذي احتاره المصنف رحمه الله، وحذف كراه لظن دليها، وفصلها بمبادئها الشارح رحمه الله، ومحصره ما اشتهر على الأفواه في التماثيل العالم متغير. وكل متغير حادث. لكن الكلام في تنفيح معنى انتعر كثير صوبل لا يليق بهذا المقام.

والأصوب الأحدث بحال القطعية القاطع أو المقلل للشك ما يقال على تقدير وجود الرمان في الخارج على ما احتاره كثير من أهل التحقيق من الإسلاميين أصا: إنه لو ذهب الامداد الرمانى لا إلى نهاية في جانب امصاصي، ولم يكن منصرا على حد يقطع به، ولم يمكن له أول وبداية مع حروح جمعه من العدم إلى الوجود. وثبت تحقق هذا المجموع الممتد اللامتناهي بالفعل، وهو اللاتناهي الكمي لا اللاتناهي الاتقفي فقط ساع في ذلك إجراء عامة تراهير إبطال التسلسل، كالتطبيق وغيره؛ لوجود مبنى إجرائها، وهو الوجود بالفعل والترتب بطريق الاتصال على الأمر الغير المتناهي، فإذا بطل بما عدم التناهي ثبت التناهي والبداية والأولية، وهو المعنى بالحدوث نسق العدم على وجوده سقا امكاكيا  
قوله: ..... بيان لوجه الحصر، وعلم به تعريف القسمين أيضا بأخذ امميزات الماينة المتارة مرلة الفصول. فعند ضمها إلى ما به الاشتراك يحصل التحديد.

قوله: ..... أي وحد وجود غير نابع في التحير لغيره، هذا على طريقه المتكلمين. وأما على مسلكت الحكيم فالقيام بالذات عبارة عن عدم الحلول، أو عن عدم الحاجة باعتبار نفس الطبيعة من حيث هي إلى غيره، والأول شامل للصور الجسمية والنوعية؛ لأنها حالة في المادة مع كونها جواهر، وكان المشهور سابقا فيما بينهم في تعريف الجوهر والعرض هو القائم بذاته، والقائم بغيره، ثم نقض جمعا بالصور المذكورة، فغيره إلى الموجود في موضوع، والموجود لا في موضوع. والمعنى الموضوع هو المحل المستغنى عن الحال، فلا يكون المادة موضوعا للصور؛ لأنها محتاجة إليها في الوجود أو التحصيل النوعي.

ثم نقض جمعا بالصور الجوهرية العقلية القائمة بالذهن على مذهب جمهورهم: أن حصول الأشياء في الذهن بأنفسها، لا بأشبابها، فيكون صورة الجوهر جوهر، والذهن موضوع لها؛ لأنه غير محتاج إليها وجودا، وقد اعترفوا بالحلول فغيروا تعريف الجوهر إلى ماهية أو إلى ممكن إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع، ولم يغيروا تعريف العرض، فأورد عليه بلزوم عدم تباين الجوهر والعرض في الصورة الجوهرية. فأجيب بأنها باعتبار ماهيتها جوهر وباعتبار تشخصها ووجودها الخاص عرض، فالتغاير بالاعتبار كاف.

كيف؟! وهو مقصور على المسائل دون الدلائل.

بلى أي شيء أي محصور أي الاعتقادية أي انفصله وإن أسير إلى عصبها

لا يمكن ما أي ممكن يكون - <sup>لا</sup> بقرينة - جعله من أقسام العالم.

صفت اجمعية دلام احسن

ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين: .....

= ثم يورد بأن الصورة عِلْم، وهو من مقولة الكيف، فلزم عدم تباين مقولتي الكيف والجوهر بحسب الذات، فلا يكفي اختلاف الاعتبار. وأجيب بأن الصورة ليست عِلْمًا حقيقةً، وإنما هو حالة إدراكية، وبخلطها بها يقال العِلْم على الصورة وفي المقام بسط مفروغ عنه في موضعه.

(١) قوله: **بقرينة إلخ:** الظرف متعلق بتفسير الشارح للموصول، وتخصيصه بالممكن، أي الممكن الخاص؛ ليخرج الواجب عن حوزة التحديد، والتعلق لفظًا إنما هو بالمحذوف، أي إنما فسرنا الموصولة العامة وتخصيصها بالممكن بقرينة جعله الأعيان نسما للعالم، والعالم عبارة عما سوى الله تعالى، فلا يكون واجبا، بل ممكنًا؛ لامتناع امتناعه بعد تحقق تحققه. وقد يتوهم أن القسم لا يجب أن يكون أخص مطلقًا من المقسم؛ لجواز الخصوص من وجه، كما في قسمة الحيوان إلى الأبيض وغيره، وهذا أدنى من أن يلتفت إليه؛ لأن مفهوم المقسم مأخوذ معتبر في مفاهيم الأقسام، والقسم إنما يتحصل بضم قيد مميز محصّص إلى المشترك، وهو المقسم. والأبيض ليس قسما للحيوان، وإنما هو قيد لقسميه، وقسمته: الحيوان الأبيض، سومح في بيان القسمة.

قوله: ... قيل: أضاف القيام إلى الضمير؛ ليخرج قيام الواجب بذاته. وأورد على تعريف العين بالقيام بالذات أنه يصدق على مركب من عين وعرض قائم به، كالسرير المركب من المادة - كالحشب - والصورة، كالهئية الاجتماعية، والمشهور أنه ليس بعين. والجواب عنه أولاً: أن الوحدة معتبرة في المقسم، فلا يكون عيناً ولا عرضاً لتزكيه؛ لخروجه عن المقسم باعتبار قيد الوحدة، كما لا يكون مجموع الكلي والجزئي كلياً ولا جزئياً، ومجموع التصور والتصديق تصوراً ولا تصديقاً. وثانياً: أن معنى القيام بالذات نفي الواسطة في العروض، والمجموع إنما يتحيز بواسطة جزئه الذي هو العين، فلا يتحيز بالذات. قلت: هذه واسطة في الثبوت، لا في العروض، وإنما العين واسطة في العروض في تحيز الجزء الآخر، أي العرض، لا في تحيز المجموع.

وثالثاً: أن الهئية ليست جزءاً للسرير بل عارضة له، فهو عبارة عن المادة المعروضة لهذه الهئية، فالهئية معتبرة عروضاً وشرطاً، لا دخولاً وشرطاً، فوجود المركب وجود اعتباري ليس في الخارج. على أن الهئية أمر انتزاعي لا يصلح أن يكون مقوماً للأمر الخارجي، ولذا جاز عروضها للكثير في مرتبة الكثرة، لا في مرتبة المجموعية، وإلا لزم التسلسل، على أنه لم يحصل التحصيل بالفعل؛ لعدم الانتهاء إلى ما بالذات، والتقسيم ههنا للموجود الواقعي العيني.

(٢) قوله: **قيامه:** [أضافه إلى ضمير العين، وإلا لما صح التعريف بالتحيز؛ لشمول القيام بالغير لصفات البارئ، وعدم شمول

شجره



أن يتحيز بنفسه، غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر، بخلاف العرض؛ فإن تحيزه تابع لتحيزه<sup>(٢٧)</sup> ...  
 تحيز كونه شيء في الخير والشر، وبذلك هو الإشارة الحسية

يفتح الرأى وأما بسكونها فيمعنى العارض

(١) قوله: ان يتحيز الخ: إنما اعتبر التحيز في معنى القيام بالذات وبالغير، وأداروا القيام بالذات على عدم التبعية فيه، والقيام بالغير على التبعية فيه؛ بناءً على عدم قولهم بوجود المجردات عن المادة، فكل شيء من العالم عندهم متحيز بالذات أو بالعرض، وليس أعمية الجوهر والعين من العرض عندهم إلا باعتبار صدق الجوهر على الجوهر الفرد الذي لا يتجزأ لا باعتبار شموله المجردات القادسة عن التجسيم والامتداد من العقول والنفوس الفلكية أو الإنسانية، والمادي لا يخلو عن التحيز، أي التمكن والاشتغال بمكان من الممكنة، وهو عندهم الفراغ الموهوم، لكنه واقعي عندهم باعتبار واقعية مأخذه ومنشئه.

ثم هذا إنما يستقيم على قول القائل بامتناع الجوهر المجرد. وأما من لم يجزم بامتناعه ولا بعدمه ولا بوجوده - كما عليه الأكثر - ففي الصحة حفاء؛ لأن عدم العلم غير علم عدم، فبلم على تقدير وجوده عدم انحصار العالم في العين والعرض. بل يلزم على الوجه الذي ذكره الشارح رحمه الله للحصر أن يدخل في العرض، لأنه أداره بين النفي والإثبات بقوله: «ولا عرض»، ولا يكون المجرد قائماً بذاته بهذا المعنى، لعدم كونه متحيزاً، فلا محالة يدخل تحت النفي، فيصدق عليه العرض، وهو أفحش.

ثم بعض أهل التحقيق من أهل الكلام - كالغزالي والرازي - اختاروا القول بوجود الجوهر المجرد في باب النفوس الناطقة، لا في باب العقول القادسة والمبادئ الساتية، فعلى هذا القول عدم الاستقامة أظهر. ثم لو سلم امتناع الجوهر المجرد - مع عدم نفوض البرهان القوي عليه بعد - لا يكون حصر الموجود الممكن في العين والعرض حصراً عقلياً، وإن كان يتراءى دائراً بين الإيجاب والسلب؛ لأن العقلي ما يكون منفهماً مجرد تصور طريقه من غير توقف على ملاحظة ثبوت أمر آخر بديهي أو نظري، وههنا يكون منوطاً بثبوته على ثبوت مقدمة أجنبية قائمة بذلك الامتناع، فعلى هذا لا يكون إثبات حدوث الأعيان والأعراض كلها كافياً في ثبوت حدوث العالم، بل لا بد من إثبات امتناع المجرد أيضاً. ولا يكفي التفصي بأن المقصود إثبات حدوث ما هو المشاهد أو ما هو المعلوم الثابت وجوده؛ لأنه يكون هذه القضية في قوة الموجبة الجزئية، على أنه يبقى احتمال قدم ما لم يثبت وجوده، وجاز أن يكون موجوداً، والمذهب خلافه، فافهم.

(٢٧) قوله: تابع التحيز الخ: أي في الإشارة الحسية، فإن لها معاني ثلاثة: الأول: المعنى المصدري، وهو تعيين الشيء بمعونه الحسن. والثاني: الامتداد لموتوه، الآخذ من المسير إلى المشار إليه، وهذا تابعان للقصد والدخاط، يتعلقان بكل من العين والعرض بالذات وبالأخر بالعرض على اختلاف الملاحظة في التعلق. والثالث: تعيين الشيء بأنه ههنا أو هناك، وهذا هو معنى التمكن، ولا يتعلق بالذات إلا بالجوهر؛ لأنه مقتضى لصلوح الانتقال بالذات والحركة منه وإليه، ولكونه مائلاً شاغلاً للمكان، وأمثالها من خواص المستقل الوجود.

ثم التبعية ههنا هي التبعية بمعنى الوساطة في العروض، فلا يكون التحيز ههنا إلا وصفاً واحداً شخصياً، مستنداً حقيقة إلى الجوهر، وقائماً به ولو قياماً اتراعياً، وإلى العرض بالعرض والتجور. ويكون التحيز باعتبار الحقيقة منقياً عنه في الواقع، فيكون غير متحيز حقيقة، محيراً محازاً، فعلى هذا لا يكون معنى التحيز مشتركاً بينهما، ويكون اشتراك التحيز بينهما =

الجوهر الذي هو موضوعه، أي محله الذي يقوم به. ومعنى وجوده <sup>عقله وجوده</sup> العرض في الموضوع: هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع. ولهذا <sup>أي عقله به وجوده</sup> يمنع الانتقال عنه، .....  
 = اشتراكا لفظيا، لا معنويا.

قوله: هذا مع تفسيره أمر فلسفي احتاجوا إليه لإخراج المادة عن موضوع العرض ومحلّه، ولا حاجة إليه لأهل الكلام؛ لعدم قولهم بالمادة القابلة للصورة الجسمية الجوهرية. وقوله: «يقوم» أي يقوم الحال، أي يحتاج إليه الحال في تحصيله وتقومه، مطلقه إلى مطلقه وشخصه إلى شخصه، في التحصيل النوعي، أو التعيين الشخصي والتشخيص الجزئي. وأما الصورة الجسمية أو النوعية فلا تحتاجان إلى المادة إلا في التشكل والتناهي والتشخيص الظاهري الحاصل بعروض هذه الأعراض الانفعالية، لا في التشخيص الحقيقي المساوق للوجود بمعنى ما به الموجودة، وإلا لزم الدور بحاجة المادة إليها في وجودها وبقائها وتعيينها ووجودها الإلهي النوعي ووجودها الطبيعي الشخصي أيضا، على ما تقرر في مداركهم.

قوله: ومعنى وجوده إلخ: هذا ما قاله ابن سينا في «شفائه»: إن وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها لمخالها سوى العرض الذي هو الوجود إلخ. وحاصله: أن ههنا شيئا واحدا هو الوجود الخاص للعرض، فقد يلاحظ من حيث إنه مضاف إلى موضوعه الذي هو العرض، ويحصل له به الموجودية، فيعبر عنه بوجود العرض في نفسه، فهو وجود مستقل في هذا اللحاظ والاعتبار؛ إذ لم يلاحظ في عنوانه التبعية وعروض وصف الرابطة بين الشئيين.

وقد يلاحظ من حيث إنه تابع للغير، أي يقوم موضوعه في هذا الوجود، ولا يتحصل هذا العرض في وجوده الخاص إلا من قبل موضوعه، فهو ملحوظ من حيث إنه رابط بين العرض وموضوعه، وهو قيامه به وحلوله فيه وثبوته ووجوده له. لكن هذه معانٍ رابطة عرضت لهذا الوجود، لا أنها عين مفهومه أو عين ذاته ومصادقه، ومنشأ عروضها له هو خصوص اقتضاء الطبيعة الناعية العرضية من حيث هي لأن لا توجد إلا في الموضوع، فصار بهذا الاعتبار مقتضى قوام الوجود أيضا؛ لأن تقوم الوجود إنما هو بموضوعه الذي هو ههنا طبيعة ناعية، فيعبر عنه في هذه الملاحظة بالوجود الرابطي وثبوته لغيره ووجوده لموضوعه وحلوله فيه وقيامه به وعروضه له.

ثم هذا كله في مرتبة المحكي عنه، فليس ذلك غير مستقل بمعنى النسبة الرابطة في الحكاية أو بمعنى توقف التعقل واللاحظ على الغير. ثم خصوص الاعتبار الثاني متفرع على الاعتبار الأول، وليس ملاحظة الاعتبار الثاني إلا بالنسبة إلى خصوص موضوع العرض، لا بالنسبة إلى غيره، وعلى هذا لا يرد أنه يلزم اتحاد المستقل وغير المستقل، وأن الرابطي من مقوة الإضافة، والوجود في نفسه من مقولة أخرى، فيلزم اتحاد مقولتين متباينتين، وأنه لو كانا منحذين لم ينصور بحل «لواء» بينهما، مع أنه يقال: وجد العرض في نفسه، فقام بالجسم؛ لأنه دليل على المعايير والمعلولية، وأنه كيف يتحدان مع أن مكان ثوب النبي في نفسه غير إمكان ثوبه لغيره؟ فلو اتحدا لآتحد إمكاناهما، وعدم الوجود طاهر بعد الغور فيما قررا.

قوله: أي لأن وجوده في نفسه لما كان وجوده في موضوعه كان فيه عن موضوعه هو عدمه في نفسه، =

بخلاف وجود الجسيم في الحيز؛ فإن وجوده في نفسه أمر، ووجوده في الحيز أمر آخر،  
 ولهذا ينتقل عنه. وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته: استغناؤه عن محل يقومه، ومعنى  
 قيامه بشيء آخر: اختصاصه به بحيث<sup>(٢)</sup> يصير الأول نعتاً والثاني منعتاً، سواء كان متحيزاً، كما  
 في سواد الجسم، أو لا، كما في صفات الباري عز اسمه والمجردات.  
 وهو أي ما له قيام بذاته من العالم، إما مركب من جزأين<sup>(٣)</sup> فصاعداً، وهو الجسم، .....  
 (١) قوله: استغناؤه إلخ: شامل للصور الجسمية والنوعية؛ لأنها وإن احتاجت في أعراضها الانفعالية إلى محلها الذي هو المادة،  
 فهي غير محتاجة إلى محل يقومها؛ لأن الهيولى لا يحتاج إليها الصورة في الوجود والبقاء، بل الأمر بالعكس، فعلى هذا تكون  
 الصور قائمة بالذات، لكنها قائمة بالمادة عندهم بمعنى أنها حالة فيها، فلعله يستخرج للقيام بالغير معنيان، أحدهما يختص  
 بالعرض، والآخر يعمه والصور.  
 (٢) قوله: يقومه: [في الوجود والتعين، فيشمل قيام الصور بالمواد أيضاً].  
 (٣) قوله: بحيث إلخ: إن اختص الحد بقيام العرض فقط فلا إشكال، إلا بصعوبة تنقح علاقة الناعية، وإن كان لمطلق  
 القيام، للصور كان أو للأعراض، فقد يتوهم أن الصورة لا تكون نعتاً للمادة بل ناعية؛ لأنها سب؛ لاتصافها بالاتصال  
 والانفصال. لكن التحقيق أن الصورة هي نفس الاتصال الذاتي والامتداد الجوهرية. والانفصال هي عين الصور المتعددة.  
 والفرق بين الاتصال والمتصل نحو من الاعتبار، والمصدق واحد، وإنما التعابير الذاتي بالنظر إلى أخذ المعنى اللغوي، لا الاصطلاحي  
 كما في الوجود والموجود في الواجب عندهم.  
 (٤) قوله: صفات الباري إلخ: هذا إما بطريق التمثيل أو الفرض، أو بطريق أخذ المعنى الفلسفي مع اختيار مذهب المتكلمين  
 المتأخرين القائلين بالمجردات الحادثة، وهي النفوس، أو بالنسبة على مذهب بعض الفلاسفة القائلين بزيادة الصفات على  
 الذات في الواجب، أو على مذهب بعض رؤسائهم كالمعلم الأول والثاني والرئيس: أن علمه حصولي، وهي صور قائمة  
 بذاته، وإلا فأنت تعرف أن الفلاسفة قائلون بأن صفاته تعالى عين ذاته، فأين القيام؟  
 قوله: من جزأين إلخ: [من الأجزاء التي لا تتجزأ]. اختار أقل مقادير التركيب لما يشير إليه إطلاق لفظ المركب؛ فإن  
 الأقل متيقن وموجود في جميع مراتب التركيب، ولأنه عليه الجمهور، ولأنه لو اشترط الزيادة في تركيب الجسم على اثنين، =

وعند البعض لا بد له من ثلاثة أجزاء؛ ليتحقق الأبعاد الثلاثة، أعني الطول والعرض والعمق،<sup>١</sup> وعند البعض من ثمانية أجزاء؛ [ليتحقق] تقاطع الأبعاد الثلاثة على زوايا قائمة.<sup>٢</sup> وليس هذا نزاعاً لفظياً.....

= بره. بواسطة بين الجسم والحدود الفرد عندهم، وهو باطل باتفاق جمهورهم المنكرين لوجود المجرد، وذلك - أي اللزوم - لأن المركب من الاثنين يكون خارجاً عنهما، مع أنه أيضاً بالتركب والاجتماع الحسي - كالجسم - شيء واحد، يلزم اندراجهما تحت أحد القسمين. ثم كما ينشترط زيادة الزيادات تتكثر الوسائط

فوقه. **قوله** **ج** فالتركب الأول من حرائس يكون مؤدياً إلى امتداد واحد طولي، والتركب الثاني من الثالث مع الأولين يكون مؤدياً إلى امتدادين آخرين: عرضي وعمقي، باحلاف جهتي الثالث، فمن صممه بإحدى الجهتين إليهما يحدث العرض، وبالأخرى إليهما العمق

**١** **قوله** **ج** هو الامتداد المفروض أولاً كيف كان، سواء كان أكبر من الآخر أو الآخر من الأكبر، أو أصغر، أو أكبر من أحدهما وأصغر من الآخر، أو مساوياً لهما، أو لأحدهما. والعرض هو الامتداد المفروض ثانياً كذلك، والعمق هو المفروض ثالثاً كذلك. هذا بحسب الوضع الصناعي. وأما بحسب العرف فلا تصور إلا في المضلعات المختلفة الأضلاع، فأكبرها صول ثم عرض ثم عمق على قياس حال الأدمي

وبما عثر هذا الوضع لعدم سموه بجميع الأقسام، كما في الكُرَّة والبصبي والمكعب وغيرها، لكن التقاطع على القوائم - وهو معبر - لا يتحقق في ثلاثة أجزاء، فأقلها باعتباره - كما قيل - أربعة، بأن يتألف اثنان كـ «آب»، ثم يقع بجانب أحدهما ثالث كـ «ج»، ثم يقوم عليه رابع كـ «د» كما ذكره صاحب «المواقف».

**قوله** **ج** يسمى عمقاً باعتبار الخفض والرفع، وممكناً باعتبار الارتفاع من الأسفل. ثم الجزء الثالث إن اعتبر موضوعاً متصلاً بأحد الحرائس يحصل العرض في جانب، وهذا الثالث بعينه لو فرض فوق ما وضع بجانبه متصلاً به يحصل للعمق به أيضاً، فهو موجب للعرض باعتبار آخر، فلذا اعتبر محصلاً لهما، كذا قيل. وفيه ما فيه؛ فإن اعتبار الأبعاد الثلاثة ليس على وجه البديلية، بل على وجه الاجتماع، ولا يكون به بالفعل إلا بعدان، فافهم.

**قوله** **ج** هذا كما عرفت بره وزيادة على القدر الضروري الحاصل بالأربعة، وصورته كما قيل: أن يوضع حرائس. فهو طول. واحرائس محسهما، وهو عرض. وأربعة فوق الأربعة، فهو عمق، فمن جهة استقامة الوضع وقبالة كل على آخر حصل التقاطع على القوائم، ويكون كل منها على الآخر عموداً. وهذا بحسب الصورة، وإلا فلا حظ عندهم لا سطح ولا روية ولا شكل. لأن كلها مبنية على مذهب الاتصال، وهم غير قائلين به بل بالانفصال والتماس.

**قوله** **ج** [حاصلة بقيام خط على مثله مع تساوي الراوين الحاصلتين في جنبه].  
**قوله** **ج** هذا البراغ فيما بين الأشعرة والمعتزلة، وما بين المعتزلة أيضاً، في أنه هل يكفي الثنية، أو التثنية، =



راجعا إلى الاصطلاح، حتى يُدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء، بل هو نزاع في أن  
 المعنى الذي وُضع لفظ الجسم بإزاته، هل يكفي فيه التركيب من جزأين أم لا؟  
 احتج<sup>(١)</sup> الأولون<sup>(٢)</sup> بأنه يقال لأحد الجسمين<sup>(٣)</sup> إذا زيد عليه جزء واحد: «إنه أجسم من  
 الآخر»، فلولاً

= أو أزيد في تقوم حقيقة الجسم من تركيب الجواهر الأفراد في أدنى مراتبه، جعله صاحب «المواقف» نزاعا لفظيا؛ نظرا إلى  
 أنه يرجع إلى إطلاق اللفظ، واختار الشارح أنه ليس لفظيا؛ نظرا إلى أن ذلك يرجع إلى أن معنى هذا اللفظ أي قدر يكفي  
 في قوامه من أدنى مراتب التركيب، ولما كان هذا المعنى خفيا اشتبه على نظار كلامه، ناقشه بعضهم بأن حاصل ما ذكره  
 الشارح <sup>جاء</sup> أنه نزاع في أنه على ما ذا يطلق، فهو نزاع لفظي بلا مرية؛ لأنه جصاص في الإصلاق. وسلك بعضهم مسلك  
 التوفيق والمصالحة بينهما بأن ما أثبتته العضد لا ينفيه الشارح؛ لأن غرض الشارح أنه وإن كان لفظيا راجعا إلى اللفظ واللغة  
 والعرف، لكنه ليس راجعا إلى الاصطلاح بأن اصطلاح أحد على إطلاق الجسم على المركب من جزأين وآخر على المركب  
 من ثلاثة وآخر على المركب من ثمانية، بل في أن العرف واللغة هل جريا على إطلاقه على ذلك أو على هذا؟  
 والعبد الضعيف بمنزل عن كل ذلك في فهم هذا المطلب، فعرضه عدي أن معنى الجسم معلوم عند الكل، معتبر فيه  
 الامتداد، والاختلاف إنما هو في أنه هل يكفي فيه مطلق الامتداد، سواء كان في جهة أو جهتين أو ثلاث، أو لا يكفي،  
 بل لا بد فيه من الامتداد في الأقطار الثلاثة، أو لا يكفي هذا القدر أيضا، بل لا بد فيه من تقاطعها على القوائم؟ فتدبر.  
 قوله: **احتج إلخ:** قلت: المناسب في الاحتجاج من قبلهم ما أشرنا إليه سابقا: أنه لولا اعتبار هذا القدر من التركيب  
 لاختلَّ حصر العين في الجسم والجوهر الفرد؛ لأنه من الظاهر أنه إذا ركب جزآن عرض للمجموع هيئة صورية وصورة  
 اجتماعية موحدة ضابطة، بما يعدّ الكثير واحدا، لا بمجرد تعمل العقل واختراعه، بل في الواقع، مع عزل اللحظ عن اعتبار  
 المعتبر، فهذا الواحد المركب لو لم يعتبر من الجسم، وليس من الجوهر الفرد؛ لوجود امتداد مّا: اختلَّ الحصر، فافهم.  
 قوله: **الأولون:** [القائلون بكفاية الجزأين في تقوم حقيقة الجسم].

قوله: **الجسمين:** [المتساويين في المقدار والأجزاء].

قوله: **فولاً إلخ:** فيه أن الكلام في أول مراتب التركيب، وأما بعد تقوم طبيعة الجسم، وتمايتها بالثلاثة أو الثمانية، وتحقق  
 الأبعاد الثلاثة: فيكفي في زيادة معنى الجسمية زيادة جزء واحد أيضا، في أي جانب كان؛ لتحقيق الطبيعة، وزيادة القدر  
 بزيادة جزء واحد كما أن أرباب الاتصال أيضا يشترطون الامتداد في الأقطار الثلاثة على القوائم، ومع ذلك يزداد قدر  
 الجسم عندهم بزيادة أحد الأقطار، ولو بشيء يسير، ولا يشترطون في الزيادة أن يكون في جميع الجهات، وإنما هو في بدء  
 تحقق الطبيعة، فتفكر. ولعل المحتج لم يفرق بين نفس الجسم وقدره، وصيغة التفضيل ههنا أحدث من «الجسم» بمعنى =

أن مجرد التركيب كافٍ في الجسمية، لَمَّا صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية . وفيه نظر؛  
أي الجسم الزائد عنه الجزء

لأنه «أفعل» من الجسمانية، بمعنى الضخامة وعِظَم المقدار، يقال: «جَسَم الشيء» أي عَظُم، فهو  
أي هذا المصدر

جسيم وجُسام بالضم، والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة.

غير مشتق

هنا باب النزاع

صيفتان للصفة

يعني العين الذي لا يقبل الانقسام، لا فعلاً<sup>(١)</sup>، ولا وهماً<sup>(٢)</sup>،

أصل من شيء

أي غير صالح للقسمه مطلقاً

ولا فرضاً<sup>(٣)</sup>،

= المقدار، المدعو عند الحكماء بـ«الجسم التعليمي».

قوله [مع أنه زائد لوجود صيغة التفضيل فيه،]

قوله: مأخوذ من الفعلية بمعنى التحقق في نفس الأمر، أي الخارج، والمراد به القسمة الفكية، وهو الانفصال الخارجي بأن لا يكون تعدد الأجزاء وتكثرها منوطاً باعتبار الذهن أو توهمه. وهذه القسمة الفكية تنقسم إلى قسمة قطعية، وهي ما يكون بنفوذ الآلة في العمق، وإلى كسرية لا تكون بنفوذها فيه، ففك الصابون بالشعر مثلاً يسمى قطعاً، وفك الفارورة يسمى كسراً. ومعرض هذه القسمة بالذات عند الفلاسفة هو الهيولى، سواء كانت أولى أو ثانية أو ثالثة فصاعداً، لكن معروضة الثواني والثالث بتوسط الأولى: بالواسطة في الثبوت، لو بقيت الصور المتقومة بها بعد الفصل باتصالها السابقة، وإلا فبالواسطة في العروض، وذلك لأن قابل الانفصال بالذات: بل قابل الاتصال أيضاً: هو المادة، لا الصورة؛ لأنها عين الاتصال، لا قابله.

(١) قوله: ولا وهماً: [يشمل ما هو باختلاف عرضين قارين، كما في البلقة، أو غير قارين، كما في المحاذتين أو الموازيتين أو المماسيتين]. إشارة إلى القسمة الوهمية، وهي تكثر الأجزاء بمعونة الحس، أو فصل المتصل في الوهم، أو إيقاع الحد المشترك بين الجزأين المتصلين في التوهم. وهذه القسمة وإن لم تكن في الخارج، وإنما هو فيه شيء واحد بلا كثرة، لكن منشأ انتزاعها ومأخذها أمر خارجي؛ لأنه يتميز الحس في الامتداد الذي يدركه الحس، ويمكنه أن يفرض فيه شيئاً دون شيء.

ومعرض هذه القسمة بالذات عند الحكماء هو الجسم التعليمي؛ لأنه لا بد لتحصل هذه القسمة من امتداد واتصال بالفعل وتعين مساحي يقدره الحس، وليس ذلك إلا فيه، والمادة عارية في ذاتها عن كل من الاتصال والانفصال، وهاتان القسمتان متناهيتان واقفتان على حد لا تتجاوزه عند الكل، لا اختلاف فيهما، يمكن باعتبارهما جزء لا يتجزأ، أي فكا وهما بحيث يكل دونه الحس؛ لغاية صغره بحيث لا يتميز بين أجزائه، كأجزاء الكحل مثلاً

قوله: [أي التجويز المطابق للواقع، لا بمعنى التقدير الشامل للمحالات حتى يتمتع النزاع ويجري في الجوهر الفرد أيضاً ولو ممتعة فيه وفي الجواهر المجردة أيضاً.] يشير إلى القسمة الفرضية، وهي تقدير العقل امتداداً ما، ثم فرضه شيئاً فيه =

ولم يقل: وهو الجوهر؛ احترازاً عن ورود المنع، بأن ما لا تركيب فيه لا يتحصّر عقلاً في الجوهر

بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ، بل لا بد من إبطال الهوى والصورة، والعقول والنفوس ....

الفكرية والإنسانية

الجسمية والنوعية الجوهريتين

في الحصر بالأدلة

= دون شيء على الوجه الكلي، لا على التشخيص الحسي والتعين العيني، كما في الوهمية، ولذا يقال لها: الجزئية، وهذه يقال: الكلية؛ بأن للجسم امتداداً قطعاً لطوله وعرضه وعمقه، فلا محالة له نصف، وكذا لنصفه نصف، وهكذا من دون تمييز خارجي، أو وهمي بتوهم حد مشترك بين الجزأين، بل على الوجه الكلي. ومعرض هذه القسمة بالذات على ما في الحكمة هو الصورة الجسمية؛ لأن المعتر في هذا النحو من القسمة هو الامتداد المهم من دون اعتبار تقدّر معيّ وتعيّن خاص، وهو عندهم في الصورة.

وما قالوا: أن لا كثرة ولا أجزاء ولا كلية ولا جزئية في مرتبة الصورة؛ إذ لا مساحة هناك، فالمراد بها مرتبة تعين الأجزاء، ولذا يعتبرون فيه الأبعاد الشخينة حتى يشمل غير المتناهي أيضاً، والنزاع إنما هو في هذه القسمة هل هي غير متناهية في تقدير العقل بمعنى تجويزه، لا فرضه وتقديره؟ فلا جوهر فرد أو متناهية إلى الجزء الغير المتجزئ.

(١) قوله: من إبطال إلخ: قلت: المراد بغير المركب ما لا يتركب من أجزاء مقدارية، لا أن لا يتركب أصلاً بنحو من أنحاء التركيب، ولا أن يتحقق فيه عدم التركيب بنحو من أنحاء. والهوى والصورة عند الحكماء من الأمور الممتدة قابلتان للانقسام، فلا بد فيهما من وجود أجزاء مقدارية؛ لعروض الكم والجسم التعليمي لهما، وإن كان بالقوة كما أن الجسم عنده أيضاً كذلك؛ لكونه متصلاً بالفعل ليس به فعليه جزء. فلو أريد بغير المركب غير المركب بالفعل، لكان الجسم أيضاً داحلاً فيه على مذهبهم؛ لأنه متصل ليس فيه جزء بالفعل، وإن أريد به ما لا يمكن انقسامه إلى أجزاء مقدارية، فلا يرد الهوى والصورة أيضاً؛ لإمكان انقسامهما إليها بالامتداد، وإن كان امتداد الهوى واتصالها وانقسامها بالعرض بواسطة لحوق الصورة لها.

قوله: . . . . . قول إلخ: أورد عليه بأن وجود العقول والنفوس المجردة لا ينافي حصر العين الغير المركب في الجوهر الفرد؛ لأن العين ما قام بذاته، وهو مفسر عندهم بالتحيز بذاته، وهي ليست متحيزة أصلاً فضلاً عن التحيز بالذات. والجواب أن تفسير العين بما ذكر مني على مذهب المتكلمين النافين للعقول والنفوس، ولولا ملاحظة ذلك المذهب الغير المسلم عند الخصم القائل بوجودها لم يستر ذلك الخصوص، بل بعموم ما ليس بموضوع في وجوده العيني على ما هو معنى الجوهر، وههنا عزلت الملاحظة عن صحة مذهبهم وعدم صحته، فلا يجدي ذلك التفسير نفعا في هذا المقام.

ولو كان الكلام مبنيًا على تسليم صحة مذهبهم لم يرد المنع بالهوى والصورة؛ لأنهما باطلتان عندهم، فلا منع بالتحال وجوده، لكن الظاهر من سياق كلام المصنف وسبقه وطرز تحريره أنه يبيّن مقاله ههنا على ما هو المقرر الثابت عند أهل الكلام، وإن كان غير مسلم عند الخصوم، وإلا فمض الظاهر ورود أنواع كثيرة على دعاويه، كحدوث العالم، وكوجود الجوهر الفرد، وغيرهما؛ لعدم تسليم الخصم أمثالها، وإن كان مثبتاً في مقامه بأدلته، لكنها غير مذكورة ههنا.

المجردة؛<sup>(١)</sup> ليتم ذلك.<sup>(٢)</sup> وعند الفلاسفة لا وجود<sup>(٣)</sup> للجوهر الفرد، أعني الجزء الذي  
 وأما غير المجردة فأهل الكلام قائلون بها  
 في التصور وحير الإمكان  
 لا يتجزأ، وتركب الجسم إنما هو من الهيولى<sup>(٤)</sup> والصورة.

= ثم إذا لم يثبت الحصر في الجسم والجوهر كيف يثبت حدوث العالم بإثبات حدوثهما؛ لعدم ثبوت حصره فيهما؟! إلا أن  
 يختص العالم بالموجود المعلوم الوجود، لكنه على هذا يناقض القول بقدوم العقول؛ لعدم إقامة البيئة على حدوث كل ما يتصور  
 وجوده من الممكنات، علم أو لم يعلم.

قوله: المجردة: [صفة لكل من «العقول» و«النفوس»].

(٢) قوله: ذلك: [الحصر في الجسم والجوهر].

(٣) قوله: لا وجود إلخ: بل لا إمكان له أيضا، فهو عندهم محال وممتنع بالذات، والأدلة النافية له ليست وسائط في العروض  
 أو الثبوت، بل في الإثبات والتصديق، فلا يلزم أنه يكون ممتنعا بالغير؛ لا بتناثه على الغير، وهو الأدلة، أو لأن وجوده مستلزم  
 للمحال المذكور في الأدلة، والذي استحال وجوده من جهة لزوم المحال بالذات لوجوده: يكون ممتنعا بالغير، لا بالذات،  
 لعدم العقل عند الحكماء.

وبالجملة الأدلة ههنا كاشفة محضة عن كون وجود الجزء مصداق المحالات بالذات، والمحال بالذات هو مصداقها  
 لا مفاهيمها، وإبطال الجزء مساوق لإثبات الاتصال الوجداني في الجسم، وقبوله لقسمة غير واقفة على حد، ولذا سموا  
 بأصحاب الاتصال، وإن كان الشهرستاني أيضا قائلًا بالاتصال لكن لا بالاتصال الذي لا ينتهي إلا إلى الاتصال، بل ممكن  
 الانتهاء إلى فصل محض.

(٤) قوله: من الهيولى إلخ: قلت: هذا عجيب جدا من الشارح العلامة؛ فإن الكلام ههنا في التركيب من الأجزاء المقدارية، لا في  
 مطلق التركيب ولو من أجزاء الماهية، خارجية أو ذهنية، والهيولى والصورة ليستا عندهم من الأجزاء المقدارية، فوزانه وزان أن  
 يقال: زيد ليس مركبا من الحيوان والناطق، بل مركب من أعضائه، أو العقل الأول ليس مركبا من اليد والوجه بل من الجنس  
 والفصل، ومفهوم الضاحك لا يتركب من الهيولى والصورة بل من الذات والصفة والنسبة وغير ذلك، بل المناسب أن يقال:  
 الجسم المفرد عندهم ليس مركبا من الأجزاء المقدارية أصلا.

(٥) قوله: والصورة إلخ: الكلام ههنا في الجسم المفرد الذي لم يتركب من أجسام مختلفة أو متفقة، وهو متصل حسي  
 لا محالة، ولا يخلو إما أن يكون أجزاؤه المفروضة فيه بالفعل أو بالقوة، وعلى الأول إما أن تكون متناهية أو غير متناهية،  
 والأول مذهب جمهور المتكلمين القائلين بتناهي أجزائه وانتهاء تجزئته إلى أجزاء لا يتجزأ، والثاني مذهب النظام المعتزلي،  
 والجزء لازم عليه؛ لأن كلاً منها لا يتجزأ، وإلا لم يكن واحداً أو قابلاً للقسمة غير منقسم بالفعل، وعلى الثاني: إما أن  
 يصلح في حد ذاته للانقسام إلى غير النهاية أو منتهايا قسمته إلى حد تقف عليه ولا تتجاوز، والأول مذهب عامة الفلاسفة  
 لدلالة بالاتصال الغير المنتهي إلى فصل متمحض، وقد اعترف به بعض المحققين من أهل الكلام أيضا، وعلى الثاني إما =



وأقوى أدلة إثبات الجزء: أنه لو وُضعت كُرَّةٌ حَقِيقَةٌ على سطح حقيقي، لم تَمَاسَّهُ إِلَّا  
بجزء غير منقسم؛ إذ لو مَاسَّته بجزأين لكان فيها خط بالفعل، فلم تكن كرة حقيقية.  
من كره في غير صياح مسسة...  
في رده فيها وجود مركب منهما متحد بهما

= أن ينتهي كل نحو من أنحاء القسمة إلى حد يقف عليه ولا يتجاوز، فَكَيْفَ كانت أو وهمية أو فرضية، وإن كان الوقوف على نحو من التدرج، فتقف الفكىة أولا، ثم الوهمية، ثم الفرضية، وهو مذهب عبد الكريم الشهرستاني صاحب «الملل والنحل». وإما أن ينتهي الفكىة دون الوهمية، أو تنتهي هي أيضا دون الفرضية، وهو مذهب دي مقراطيس وأحزابه القائلة بأن مبادئ الأجسام أصغار صلبة غير قابلة للفصل، ولعل إمكان وقوف الفَكْئَةِ بل الوهمية أيضا من مسلمات الفلاسفة الباقية أيضا على ما يظهر من كلامهم، لكن إثبات الهبول عندهم منوط بإبطال مذهبه مع أضرابه، فتدبر، وهذا تحرير محل النزاع وبيان مذاهبهم.

(١) قوله: **درة حقيقية إلخ**: أي لا حسية فقط بالتدوير الحسي؛ فإنه يمكن ملاقاتها السطح المستوي بجزأين؛ لإمكان خط مستقيم فيها لا يحس في تدويرها. والمراد بالكرة الحقيقية: جسم يحيط به سطح واحد، مستدير، في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المفروضة الخارجة منها إليه. وهذا السطح المستدير لم يمكن فيه فرض خط مستقيم؛ لأنه على هذا يمكن وصل المركز وطرفه بخط مستقيم يحدث به مثلث متساوي الساقين، فإذا نصَّفا زاوية الرأس المركزية بخط أخرجه إلى الخط: كان كل من زاويتي جنبيه قائمة؛ لكونهما متساويتين بالرابع من أولى الأصول.

أو نصَّفا الخط بالعاشر منها ووصلنا النصف وملتقى الساقين، كانتا قائمتين بالثامن منها الحاكم بتساويهما؛ لتناظرهما، وكان كل من الساقين وترا للقائمة، فهو أكبر من الخط الوسطاني؛ لكونه وترا للحادة، فلا يكون جميع الخطوط الخارجة إلى السطح متساوية. والمراد بالسطح الحقيقي: هو المستوي بالاستواء الحقيقي، لا الحسي فقط، وهو الذي يكون جميع الخطوط المفروضة فيه متقابلا بعضها لبعض، بلا رفع وخفض، أو يقال: يكون طرفه ساترا لوسطه، أو يقال: أصغر السطوح الواصلة بين طرفيه

قوله: **غير منقسم إلخ**: تقريره مع تتمته على ما في «المواقف»: أن ما به المماس إما أن لا ينقسم، وهو المطلوب، أو ينقسم، إما في جهة، فهو الخط، أو في جهتين، فهو السطح، ثم ما به المماس لما كان منطبقا على السطح المستوي كان مستويا أيضا، فلا يكون الكرة حقيقية؛ لاستحالة أن يوجد على سطحها خط أو سطح على الاستواء. وإذا ثبت أنه غير منقسم نقول: فنفرض تدحرج الكرة على السطح بحيث تماسه بجميع أجزائها، فيكون جميع الأجزاء من ظاهر الكرة أيضا غير منقسمة بهذا الدليل، وكذا التي في أعماقها وهو المطلوب.

وعلى هذا لا يتوجه ما يجيب به الشارح: أنه لا يثبت به إلا وجود نقطة، وهي ما به المماس؛ لأنه على هذا يلزم تتالي النقاط، وتركب الخط منها، ثم تركب السطح من الخطوط المركبة من النقاط، ثم تركب الجسم من أمثال هذا السطح، فيلزم تركب الجسم بالانتهاء من أجزاء غير متجزئة، سواء سميتوها نقاطا أو غيرها.

جوهر متحيز بالذات

وأشهرها عند المشايخ عليه السلام: وجهان، الأول: أنه لو كان كل عين منقسماً لا إلى نهاية، .....

من أهل الكلام

= وأجاب عنه ابن سينا في «الشفاء» بأنها لا تماسه على نقطة أخرى إلا بحركة مقسمة في زمان مقسم، والنقطة الأخرى غير مجاورة للأولى متصلة بها، وإلا انطبقت عليها؛ لأنه لا ينصور اتصال من [أمرين] غير مقسمين إلا بطريق الانطباق بالكلية، فلا [بد أن] يكون بينهما خط، وهكذا في سائر النقط، فلا يلزم الترك من نقط متناهية. وقد توهم أنه لا بد في حال الحركة أيضاً من المماس، فلو بقيت المماس على النقطة الأولى كانت الكرة ساكنة في الحركة، ولو على نقطة أخرى متوسطة بينهما لزم خلاف الفرض، على أنه يجري فيها أيضاً هذا الكلام، فوجب عدم الواسطة ووجود التتالي

والجواب أولاً: أننا نختار الأول، ونقول: المماس الأولى آنية حدوثاً لكنها زمانية بقاء، فتبقى إلى حدوث الثانية، وهكذا كل مماسة على نقطة. وهذا بناء على أن حصولها بعدم الحركة واختتمها وزوالها بوجود الحركة، فالزوال زمني؛ لكونه بالحركة، وكذا الموازاة والمحاذاة. وثانياً: أننا نختار الثاني، ونقول: لم نفرض أن لا نقطة بين النقطتين ولو فرضاً، وإلا لزم أن نكون مسلمين للتتالي. وإجراء الكلام لا يقضي إلا إلى عدم تناهي الوسائط من النقاط، وهو غير محال؛ لأنها بالقوة في وجودها، وهي موهومة اعتبارية لا استحالة في تسلسلها، على أن عدم التناهي لا تنفي غير محال لا كمي محال

وثالثاً: أن الحركة تدريجية الوجود للانطباق على الزمان، فكذا المماس الحاصلة حال الحركة تدريجية، فلا تكون إلا على خط، لكن الخط غير قار كالحركة والزمان، فلا يلزم وجود خط بالفعل، ووجود غير القار منها على الكرة والسطح غير محال كما لا يخفى بعد التأمل، فتدبر

(١) قوله: **وأشهرها إلخ**: اعلم أن احتجاج القائلين بالجزء على نحوين: الأول: الاستدلال على المطلوب بعد إثبات أن الأجزاء المتصورة في الجسم كلها لا يمكن أن تكون بالقوة بل بالفعل، وبعد إثبات ذلك يثبت المطلوب بنفسه قطعاً، وإثبات هذه المقدمة لهم وجوه:

الأول: لو كانت بالقوة والجسم متصل واحد لكانت الوحدة عارضة، فلو كان صالحاً للانقسام لزم أن يكون الوحدة العارضة له أيضاً صالحة له؛ ضرورة استلزام انقسام المحل انقسام الحال. وهذا الوجه إنما يتم لو كانت الوحدة أمراً وجودياً، على تقدير وجوديتها يكون حلولها سرياناً، وكلاهما ممنوع عندهم، على أنه عند الفصل يتبدل الشخص عندهم ويؤول الشخص السابق بتشخصه، فلا استحالة في انعدام الحال عند انعدام محله، فنقول: يزول وينعدم الوحدة، لا أنها تنقسم، مع أنه لا استحالة في الانقسام بالعرض في الوحدة، وإنما المحال هو في الوحدة الحقيقية أو في الانقسام بالذات حقيقة، كما أن اصحابك عارض للإنسان وهو مركب من الأجزاء الذهنية والخارجية، ولم يلزم به تركيب الضاحك منها.

والثاني: أنه لو كانت بالقوة وهو متصل واحد لزم أن يكون القسمة والتفريق إعداماً للجسم وإيجاداً لغيره؛ لأنه بطلت طوية المتصلة الواحدة، وحدث هويتان أخريان، فلا يكون التقسيم تقسيماً والتفريق تفريقاً لذلك الشيء، وهو خلاف الغرض وأيضاً من المحال كون شخص واحد معين تارة ذا هوية وأخرى ذا هوية، ويلزم كون شئ المعوص الحز المحيط إعداماً له وإيجاداً لغيره آخرين، وعلى هذا التقرير لا يتوهم ما توهم.

= والثالث: أن مقاطع الأجزاء - كالنصف والثالث والربع - متميزة متغايرة بداهة، وذلك يوجب التمايز بالفعل. وأجيب بأن المقاطع أمور اعتبارية عند فرض التجزئة، فلا يجب التمايز إلا اعتبارا.

قلت: ما سنع لي هو أنه لا يخلو إما أن يكون لهذه الأجزاء الموجودة في الجسم بالقوة وجود واحد أو وجودات متعددة، على الثاني يحصل المطلوب؛ لأن وجود البعض دون البعض ترجيح بلا مرجح، مع أنها في هذه القوة والتحليل على السواء، ونعدهم الوجود مستلزم لتعدد النسخ ووجود الأمور الغير المشابهة على تمايزها، وفعلية كل منها في الوجود والتشخيص محال، على أن كلا منها على هذا جزء لا يتجزأ، ولا يبقى القوة، بل يتمحض الفعلية، كما هو على مذهب النظام.

وعلى الأول يلزم وجوه عديدة من الاستحالة:

- ١- منها: أن لا يتعاير الأحكام لاتحاد الوجود والذات، مع أنها متغايرة، كحرارة نصف وبرودة نصف آخر.
- ٢- ومنها: أن الحكم الإنجابي مستدع لوجود الموضوع متميزا عن الآخر، وإلا لكفى وجود نوعي للإنسان للحكم على زيد بالقيام، وعند التمايز يلزم تعدد الوجود على حسب إمكان كثرة القسمة.
- ٣- ومنها: أن حقائقها إما مختلفة حين الاتصال، فيلزم عروض وجود واحد لموضوعات مختلفة، أو حقيقة واحدة، فيلزم صيرورة ذات واحدة ذواتا مختلفة كثيرة بالتفريق والقسمة.
- ٤- ومنها: أنها إما معدومة حقيقة أو موجودة حقيقة؛ إذ لا واسطة بينهما؛ إذ وجود المنشأ إن كان وجودها حقيقة، فهي موجودة حقيقة، وإن كان بالعرض فهي معدومة حقيقة، على الأول يلزم كذب الأحكام الثابتة لها، وعلى الثاني يلزم وحدة الوجود مع كثرة الموجود.
- ٥- ومنها: أنه يلزم التصادق؛ إذ مناطه وحدة الوجود، وههنا وحدته مع وحدة الذات. وبالجملية فيه استحالات لا تحصى تظهر بالإمعان.

والنحو الثاني: الاستدلال بلا توقف عليه، وهو أيضا بوجوه:

- ١- منها: ما مر.
- ٢- ومنها: أن النقطة موجودة؛ إذ بما تماس الخطوط وطرف لها، فهي إما جوهر، فهو المطلوب، أو عرض فمحله غير منقسم، وإلا انقسمت بانقسامه، فهو الجوهر الفرد. وفيه ما مر.
- ٣- ومنها: أن الحركة موجودة، والماضية والمستقبلية معدومتان، والموجود هو الحاضرة، وهي غير منقسمة، وإلا فالجزء اسبق والآتي يكونان معدومين، فكل جزء موجود منها يكون غير منقسم، فيتركب مما لا يقسم، فكذا المسافة المصنقة عليها الحركة، لكن القائلين بالدهر من الحكماء قائلون بوجود ماضيها ومستقبلها في الواقع ومتن الدهر.
- ٤- ومنها: هذا بعينه المأخوذ من الزمان، والجواب الجواب، وعدم القرار باعتبار الآن الحاضر.

لم تكن الخردلة أصغر من الجبل؛ لأن كلاً منهما غير متناهي الأجزاء، والعظم والصَّغَرُ إنما هو بكثرته الأجزاء وقتلتها، وذلك إنما يتصور<sup>(١)</sup> في المتناهي.

٥- ومنها: أنه برهن إقليدس في الخامس عشر من الثالثة: أن أصغر الزوايا زاوية من مماسة مستقيم لمحيط دائرة، فهي لا تنقسم، وإلا لم تكن أصغر بالانقسام، وعلى نفي الجزء يلزم الطفرة إذا تحرك المماس أدنى حركة؛ إذ تكون أكبر بدون المساواة. وهذا مبحث عظيم، للدواني فيه رسالة.

٦- ومنها: أنه إذا قام مستقيم على خط، ومر عليه مماسه بجميع أجزائه، والمماس لا تكون إلا بنقطة؛ لأنها الطرف، فلزم تركيبه من النقط. وأجيب بأن الخط الجوهرى عندهم محال.

٧- ومنها: أنه يلزم تساوي الجبل والخردلة قدراً؛ للتماثل في عدم التناهي، والقدر إنما هو بالأجزاء

٨- ومنها: أنه لولا الجزء لانقسمت الخردلة إلى صفائح تغشت الأرض بل تفضل عنها؛ لعدم التناهي. ولهذا الوجه أجوبة مبسولة في الكتب، والنفس غير قانعة بأدلة الطرفين. وأما مذهب النظام فليطلانه وجوه كثيرة في الأسفار، فليطلب منها، فتدبر.

(١) قوله: لم تكن إلخ: قلت: لعل منشأ هذا الوجه: أن الكلام ههنا في الأجزاء المقدارية، وهي سواء كانت موجودة بالفعل أو بالقوة، يحصل بها التقدر للجسم. وزيادة القدر ونقصه منوط بكثرته هذه الأجزاء وقتلتها، متساوية أو متزايدة أو متناقصة؛ لأنها أجزاء مقدارية يحصل بها حجم وامتداد بتأليف الأجزاء، ومراتب الامتداد بخصوص مراتب هذه الأجزاء كثرة وقلة. وكونها بالقوة لا يصلح مفرعاً وملحاً في التفصي عن الإشكال؛ لأنه لا فرق بين الحالين إلا بعروض الاتصال والانفصال، وكلاهما عندنا وصفان عارضان، ليس شيء منهما مقوماً للجسم ولا لأجزائه عندنا، على ما هو الظاهر، ولأنه لو سلّم فمدار القسمة الوهمية هو وجود هذه الأجزاء باتصالها فيما بينها، ومعروضها المقدار، فتكون مراتب المقدار زيادةً ونقصاً منوطة بهذه الأجزاء؛ لأنه إذا زيد عليها جزء آخر واتصل بها، زاد الحجم والقدر، وإن صار وجود الزائد بعد الوصل وجوداً بالقوة لا بالفعل. وعلى هذا لا حواب نحديث القوة والفعل. نعم أصل الحواب من قبل الحكماء عن عامة أدلة أهل الكلام: أن عامة وجوهكم ناهضة على إبطال اللاتناهي الكمي، بمعنى وجود الأمور الغير المتناهية بالفعل أو المقدار الغير المتناهي في الكمية بالفعل، ونحن لا نقول به، وهو عندنا أيضاً محال، بل إنما نقول بعدم التناهي بمعنى اللاتناهي اللاتقفي وهو غير محال اتفاقاً، كما في الأعداد والمقدورات والمعلومات الإلهية والاعتباريات. ومناشئ هذه الخيالات هي الأحاليط والأغاليط في هذه الأمور المشتبهة الدقيقة الفرق، وبعد الإمعان يندفع أكثر الحجج الكلامية.

(٢) قوله: إنما يتصور إلخ: أورد عليه بأنه غير مختص بالمتناهي بل يتحقق في غير المتناهي؛ فإن مراتب الأعداد من الواحد إلى جانب آخر غير متناهية وأكثر وأزيد مما بعد العشرة إلى ما لا يتناهي، وهو أيضاً غير متناه، فوجد القلة والكثرة في غير المتناهيين أيضاً؟ وأجيب عنه تارة بأن الكلام في الموجودات المحققة، وفيها ذلك لا يتصور إلا في المتناهي، ومراتب الأعداد =



## والثاني:

= وكذا المعلومات وتعلقها أمور اعتبارية. قلنا: كذلك الأجزاء للجسم عند الحكماء؛ لأنها أمور موهومة منتزعة موجودة بالقوة لا بالفعل، وإلا فعدم التناهي بالفعل عندهم أيضا محال.

وتارة: بأن معناه إنما يتصور ظهوره في المتناهي. وغير المتناهي لا يظهر فيه القلة والكثرة.

وتارة: بأننا لا نسلم الزيادة والنقص ههنا؛ لأن قبل الفرض لا وجود لشيء من المراتب، وبعد ذلك فما بلغه الفرض شيء متناه، فلم يتصور إلا في المتناهي. وقد يقال: إن الزيادة والنقص إنما هما من جهة أن الكل أعظم من الجزء، وهو في المتناهي مسلم، وفي غيره غير مسلم؛ ساء على أيهما من عوارض الكم من حيث القطع والتناهي، وكذا المساواة. وإنما تساوي في غير المساهبين معنى المشاركة في وصف عدم التناهي، لا معنى التطابق واتحاد القدر. وهذا مختار انقاصي الكوفاموي، وللتحقيق مقام آخر.

قوله: **والثاني** - قيل: حاصله أن مجموع جميع الافتراقات الممكنة أمر ممكن، أو يقال: كل واحد من مراتب الافتراق الممكن أمر ممكن، وكل ممكن مقدور لله تعالى، فله أن يوحد الافتراقات كلها ولو غير متناهية. فيخرجها من القوة إلى الفعل، فحيث كل مفترق بإيجاده حرة لا يتحرأ؛ إذ لو أمكن تجزؤه وافتراقه مرة أخرى أن لا يكون بالفعل مفترقا، بل قابلا للقسمة، لزم قدرته تعالى على إيجاده، وقد فرض وجوده بإيجاده، فبدخل تحت الموحودات، فلم يكن قابلا لها. بل موحودا مفترقا بالفعل، لا بالقوة، فلم خلاف الفرض، وإن لم يمكن تجزؤه وافتراقه وقسمته، ثبت المطلوب؛ إذ هو الجزء الغير الممكن التجزئ.

والجواب أولا: منع الصغرى؛ إذ عدم التناهي عندهم بمعنى لا تقف على حد لا يتجاوزه، ووجود جميعها بالفعل ممنوع عندهم، وهو الأصل المتفق عليه، على أنه لو وجد جميعها بحيث لا يشذ عنها شيء لم يبق تلك الأمور لا تقفية، والمفروض أنها لا تقفية.

وثانيا: بالنقض بالمقدورات؛ فإنما غير متناهية، فلو فرض وجودها كلها بإيجاده؛ لكونها ممكنة، لزم وجود غير المتناهي بالفعل، وهو المحال، ولزم خلاف الفرض - أي فرض اللاتقفية - للزوم الوقوف المحض. ولزم حتم القدرة عليه، ولزم عجزه وبقاؤه عاجزا محضاً؛ لعدم بقاء القدرة على شيء بعده. وفيه وجوه من المحاذير كثيرة.

وثالثا: منع الكبرى على أصل الحكماء: أن الممكن الصدور عنه تعالى عندهم ليس إلا العقل الأول لا غير، فليست هذه الأجزاء صالحة الصدور عنه، على أنها مادية لا تصدر عن العقل أيضا مع إمكان كل ممكن، وإن أمكن وجوده وصدوره عنه، لكن يجوز أن يناط بوسائط وشرائط وضمائم ومتممات كما هو مسلكتهم في العالم، وذلك مما يجوز أن يستحيل وجوده بالذات أو بالغير. وأيضا يجوز أن يكون كل افتراق ممكنا بالذات ممنوعا بالغير؛ لعارض من العوارض، والممتنع بالغير قد يستلزم الممتنع بالذات، كعدم العقل عندهم مستلزم لعدم الواجب، فكذا وجود هذا الممكن لوجود الجوهر الفرد، فلا يندفع به الاستحالة الذاتية للجوهر المذكور، فتدبر.

أن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته، وإلا لَمَّا قَبِلَ الافتراق، فالله تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق إلى الجزء الذي لا يتجزأ؛ لأن الجزء الذي تنازعنا فيه إن أمكن افتراقه لزم

قدرة الله تعالى عليه؛ دفعا للعجز، وإن لم يمكن ثبت المدعى.

والكل ضعيف، أما الأول فلا لأنه إنما يدل على ثبوت النقطة، وهو لا يستلزم ثبوت الجزء؛ لأن حلولها في المحل ليس الحلول السرياني، حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل.

قوله: أي اتصالها الوجداني فيما بينها من غير فصل وفك. وقوله: «ليس لذاته»، أي ليس ناشئا عن نفس طبعه الجسم أو طبائع الأجزاء ومقتضاها، بأن تكون الطبيعة من حيث هي علة مقتضية لهذا الاجتماع والاتصال، سواء كان بشرط الوجود أو بغيره، ويكون ذلك من لوازم الماهية أو من لوازم الوجود الخارجي، وإلا امتنع انفكاك الاتصال واتصال الانفكاك، واللازم باطل؛ بمشاهدة الانفصال في المتصل.

وقوله: «فالله تعالى إلخ» معناه: أنه لما كان من عوارض الجسم المفارقة أمكن انفكاكه عنها، والممكن ممكن المخلوقية له تعالى؛ لأنه لا يمكن إلا وهو مقدوره؛ لأن المحققين من الفلاسفة أيضا معترفون بأن الممكنات كلها مستندة إليه تعالى، لا إلى غيره، وهو الجاعل الخالق لها، وباقي العلل والمبادئ وسائط وشرائط للتأثير لا علل جاعلية، فإذا فرض مخلوقية جميع هذه الانقسامات الممكنة، ولم يبق معنى قبول الانقسام في جزء؛ لزوال القوة والاستعداد بعد وجود الفعلية، لزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ. لأن كل جزء واحد بعد فرض فعلية كل انقسام ممكن إما أن لا يكون قابلا للقسمه فهو لا يتجزأ، أو يكون قابلا لها، إما غير منقسم بالفعل، فهو خلاف المفروض، أو منقسما، فهو ليس واحدا بل كثيرا، فهو كطريق إبطال مذهب النظام المعتزلي. قلنا: هذا الاستدلال إنما يتم إذا اعترفوا بعدم تناهي القسمة الفكية، وهم غير قائلين بعدم تناهي الوهمية أيضا، بل بعدم سمي العرضية، فيمكن أن لا يمكن الفك بالفعل ويمكن القسمة وهما أو فرضا. ثم هذا الوجه لا يتم ناهضا على إبطال مذهب ديمقراطيس وأجزائه؛ لأن مبادئ الجسم عندهم أجسام صغار صلبة غير قابلة للانفصال، فتدبر.

قوله: [أي إلى منتهى إمكان القسمة، أي يوجد كل قسمة ممكنة، فيلزم الجزء.]

قوله: إلخ: أي فيكون مفترقا بالفعل للفرض المذكور، فلا يكون الجزء المذكور واحدا بل متعددا.

قوله: [وكان أقوى لكن بالإضافة.]

قوله: أي الحلول الذي لسريان الحال في جميع أجزاء المحل، فالحال فيه ينقسم بانقسام المحل. وحلول الأطراف عندهم في محالها حلول طرياني لا سرياني. فمحلها عندهم هو المجموع، ولا حظ ولا دخل فيه لأجزائه، كحلول الأبوة والبنوة في زيد؛ فإن أمثالهما لا تحل في يده ورأسه، وإنما حلولها في نفس ذاته بلا مداخلة الأجزاء، فكذا حلول النقطة إنما هو عندهم في مجموع الخط، لا في جزء من أجزائه، وكذا حلوله في السطح وحلوله في الجسم.

وأما الثاني والثالث: فلأن الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل، وأنها

غير متناهية، بل يقولون: إنه قابل لانقسامات غير متناهية. وليس فيه اجتماع أجزاء أصلاً، وإنما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به، لا باعتبار كثرة الأجزاء وقلتها. والافتراق ممكن

لا إلى نهاية، فلا يستلزم الجزء.

وأما أدلة النفي<sup>(٩)</sup> أيضاً.....

للجزء من قبل الحكماء

فوله: هذا جواب عن الوجه الثاني، ومسئوه هو عدم فرق المسند بين اللاتناهي الكمي الحال واللاتناهي اللاتقي الممكن. فليس عندهم أجزاء موحودة فصلاً عن قلتها وكثرتها، حتى يكون بحسبها زيادة ونقص في مقدار الجسم، فهما باعتبار نفس المقدار القائم به لا مدخل فيهما للأجزاء؛ لكونها وهمية مفروضة لا فعلية لها.

(٢) قوله: الجسم: [بل عندهم ممكن الانحلال إليها.]

(٣) قوله: اجتماع أجزاء: [إذ ليست الأجزاء إلا بالقوة وهمية]

(٤) قوله: والافتراق إلخ: هذا ناظر إلى الجواب عن الوجه الثالث، وحاصله أن الافتراق لما كان لا إلى نهاية ففرض افتراق جميعها فرص محال، فلا يستلزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ؛ لعدم وقوفه على حد حتى يستلزمه ولو فرص هذا المحال ولزم الجزء لم يكن ذلك إلا استلزام محال محالاً آخر، فلا يثبت جواز الجزء فضلاً عن وجوده.

قوله: أعلم أن لنفاة الجزء دلائل، لها مأخذ وماسئ، فعضها مأخوذة من طريق المحادة. كما قالوا: كل متحيز بالذات يمينه غير يساره، وكما قالوا في صفحة مركبة من حواجر موحدها المستنير غير المظلم وبعضها مأخوذة من طريق المماس، كما قالوا في ثلاثة متماسة: إن الوسيط حاجب عن التقاء الطرفين، وإلا تداخلهما أو أحدهما، وهو محال، مع أنه لا يحصل الحجم ويبطل الترتيب، وإذا حجب كان فيه ما به يماس هذا وما به يماس ذلك، فانقسم وكما قالوا في جزء على ملئقي جزأين. إنه إما على أحدهما فقط فخلال الفرض، أو عليهما شيئاً أو كلياً فانقسم، أو انقسمت كلها أو جزآن.

وبعضها مأخوذة من طريق الحركة، كما قالوا في تحرك جزأين من طرفي خط مركب من ثلاثة أجزاء بحركة مساوية، فبعد وصولهما إلى ملئقي الأيمن والأيسر انقسم الجميع، وكذا من طرفي خط من أربعة أجزاء. وكما قالوا: حركة انظّل واحدة بحركة الشمس، فبعد تحركها بقدر جزء أو تحرك تساوت حركتها في القطع والحركة، فيلزم تساوي المسافتين، مع أن مدارها أعظم بكثير من دائرة انظّل، إذ هي على الأرض مثلاً، وهي أصغر من جرم الشمس بكثير فصلاً عن مدارها، وهكذا الاحتجاج في دائرتي الرحي: دائرة القطب ودائرة الطوق. وإن لم يتحرك انتفى اللزوم المذكور، مع أنه لو لم يتحرك في

= تحركها بقدر جزء آخر أيضا وهكذا، لزم السكون مطلقا، وإلا يلزم ترجيح بلا مرجح. وكما قالوا: يلزم أن السريع والبطيء يتساويان، ولهذا نظائر وصور، كقصر جاري له ثلاث شعب، واحدة ثابتة وشعبتان دائرتان بصغيرة وكبيرة، وكذا اثنتين بدوران آدمي ودوران كوكب على المنطقة وآخر بقرب القطب، وبالجملية يلزم إما الطفرة أو التفكيك، وكلاهما بديهي البطلان.

وبعضها مأخوذة من الأصول الهندسية، كما قالوا في مثلث قائم الزاوية: كل ضلع لها عشرة أجزاء، فمربع كل منها مائة، فمربع وترها مائتان بحكم العروس، فالوتر جذر المائتين وليس له جذر صحيح ظاهره بين أربعة عشر وخمسة عشر وانقسم الجزء، وعند التحقيق لا يكون أربعة عشر مع كسر أيضا؛ لأن مربع الكسر مجردا ومركبا ليس عددا صحيحا. وكما قالوا: إنه برهن في المقالة الثامنة: أن نسبة المربع إلى المربع نسبة العدد إلى العدد مثناة بالتكرير، ونسبة مربع الضلع إلى مربع الوتر نسبة النصفية في المثلث القائم الزاوية المتساوي الساقين بحكم العروس، فبحكم السابق نسبة الضلع إلى الوتر نسبة مثناها النصف.

ومخرج أصل النسبة أقل من مخرج نسبة هي مثناها بالتكرير، كالنصف مخرجه اثنان أقل من مخرج مثناها، وهو نصف النصف؛ إذ مخرجه الأربعة. فعلى هذا مخرج نسبة مثناها النصف: أقل من مخرج النصف وهو اثنان، وليس الواحد مخرجا لكسر؛ إذ هو لا ينقسم حتى يخرج منه الكسر، وليس بين الواحد والاثنين عدد يكون مخرجا لها، ولو فرض أيضا الواحد مع كسر لزم قسمة الجزء.

وإذا لم يوجد تلك النسبة في الأعداد كانت نسبة صماء مختصة بالمقادير دون الأعداد والمعدودات، ونسبة الأجزاء - لا بحالة لانفصالها - عديدة؛ لكونها معروضة لها، ووجود الصماء دليل على اتصال الجسم. وكما قالوا: إنه برهن في عاشر المقالة الأولى: أن كل خط ينصف فلو تركب من أوتار لزم قسمة وسطاني. وكما قالوا: لو فرض مثلث قائم الزاوية كل من ضلع لها ثلاثة، وباشتراك الواحد في الزاوية مجموعها خمسة، فوترها أكثر من أربعة بحكم العروس وأقل من الخمسة بحكم الحماري والعروس. وكما قالوا: لو فرض أحدهما ثلاثة والآخر اثنين مجموعها أربعة، فالوتر أقل من أربعة بالحماري وأكثر من ثلاثة بالعروس والتاسع عشر من الأولى.

وكما قالوا: إنه برهن في التاسع من الأولى: أن كل زاوية تنصف بخط، فكذا نصفها إلى غير النهاية، فهو نفي للجزء. وكما قالوا: إنه برهن في الثانية: أن كل خط يمكن قسمته بحيث يصير مربع أحد القسمين مساويا لحاصل ضرب الكل في الآخر. فلو فرضنا تركب خط من ثلاثة لم يمكن؛ لأن مربع الاثنين أربعة، ومضروب الثلاثة في الواحد ثلاثة. وكما قالوا في مثلث قائم الزاوية ضلعها خمسة خمسة، فوترها جذر خمسين، فلو حررناه عن طرف إلى ضلع لها بقدر جزء، تحرك من الطرف الآخر من الضلع الآخر إلى الوتر أقل من جزء، فلم قسمة الجزء؛ لأنه لو ترك بقدر جزء فالوتر على حاله في عدد أجزاء. وأحد الصلعيين صار ستة، مربعها ستة وثلاثون، والآخر أربعة، مربعها ستة عشر، مجموعهما اثنان وخمسون، فلم أن يكون مقدار الواحد أو العدد الواحد للوتر جذر خمسين، ثم بعينه صار جذر اثنين وخمسين، وهو محال.



فيما بين أهل الكلام والحكمة

فلا تخلو عن ضعف، ولهذا<sup>(١)</sup> مال الإمام الرازي رحمه الله في هذه المسألة إلى التوقف.

إشارة إلى قلة ضعفها

أي وجود الجوهر الفرد وعدمه

محرر الملّة والدين

أد ثمره

أي إثبات وجوده في الجسم

فإن قيل: هل لهذا الخلاف ثمرة؟<sup>(٢)</sup> قلنا: نعم، في إثبات<sup>(٣)</sup> الجوهر الفرد

= وهذه الدلائل أجوبة مبسطة في الأسفار، وعندني أنه لو فرض شيء من القوة منها فلا أدلة الحركة، وأما أدلة الهندسة فمستبنة على أصل الاتصال في الجسم؛ لانشائها على وجود الدائرة واحط المسقيم والصحح المسوى وأمتالها، وأهل الكلام غير قائلين بالحقيقة منها بل بالحسية، وقالوا بالرفع والخفض في أمتالها، وليس للفلاسفة طريق قطعي في إثباتها، لا بالفرجار ولا بالبرهان اللمي ولا بالإني. وأما أدلة المماس والمحاذاة وأمتالها فلا تثبت إلا الأطراف، وحلولها طرياني لا الأجزاء، ويجوز لغير المنقسم أطراف مختلفة يمتة ويسرة مثلا، كما للنقطة.

(١) قوله: **ولهذا إلخ**: أي لضعف أدلة الطرفين، وإن كان الضعف في أحد الجانبين أضعف من ضعف الآخر، وضعفه ضعفا لضعفه: مآل في ميزان عقله بعد وزانه الكفتين ومصادفته إياهما متوازيتين متساويتين في عدم القطعية وانتفاء الجزم القاطع لعرق الشبهة والامتراء: إلى التوقف في هذه المسألة؛ إذ نتيجة هذه المعارضات العقلية والخرصات الذهنية بلا قطع لأحد الجانبين: هو هذا السكوت وعدم القول بأحد القولين ولا الاعتقاد البات بأحد المذهبين.

ولهذا ظهر أن هذه المسألة ليست من أصول المسائل الكلامية الاعتقادية التي يجب بها الاعتقاد، ويحرم أو يضر فيها السكوت والتوقف منجرا إلى الفساد، صادّا عن جادة الرشاد والسداد، مما يكفر متوقفها أو جاحدها، أويضلّ ويفسّد، وإلا لم يسع ذلك إمام المتكلمين فخر أئمة الدين. وسنبينه من بعد أيضا إن شاء الله تعالى.

(٢) قوله: **لهذا الخلاف ثمره إلخ**: فيه لطافة لا تخفى بضم الثمرة إلى «الخلاف» ولا ثمره لشجر «الخلاف». وحاصله: أن أهل الكلام لا تعرّض لهم لمجرد المسائل العقلية والمباحث الفصولية المصيبة للأوقات، على ما هو من شواكل أرباب الفلسفة، وإما مطمح أنظارهم العقائد الإسلامية ومباحثها، والاعتقادات الشرعية المكلف بها العباد، ائبعوت لتعليمها الرسل والأنبياء. والظاهر أن هذه مسألة عقلية محضة، لا تمس عقائد الدين ولم تفحص ولم تبحث عنها، ولا توجه إليها أئمة السلف الصالحين، فأى ثمره لهم لهذا الخلاف مع الفلاسفة؟ حتى لو وافقوهم في ذلك أيّ مضرة أصابتهم في الدين وكسرت به بيضة الإسلام والمسلمين؟ وإلا فالإعراض عن الفضول ومباحث الهوى أجدى من تفاريق العصا، وكلّ الصيد في جوف القرّاء.

(٣) قوله: **إثبات إلخ**: [فإن قيل: أين النجاة، ووجوه إثبات الجزء ضعيفة عندك؟ قلنا: وكذلك وجوه نفيه كما قلنا، وظلماتهم مبنية على ثبوت نفيه بأدلتهم، فثبت النجاة.] ففيه تقدم بالحفظ، وتوقّ للأصول الإسلامية وضروريات الدين من الآراء الفلسفية الجارحة لها القادحة فيها، مع كونها ظاهرة القوة؛ لدقة أنظارتهم وعقلية براهينهم.

قلت: ههنا نظر لي، أما أولا: فلأن هذه التجارة يسيرة الربح والنفع، وهذه الصناعة قليلة الجدوى في الدفع؛ لأن مسألة الجزء وإن كانت من مقدمات حجة الهيولى فهي غير كافية لإثباتها، ولا يجب على نفاة الجزء إدعائهم بالهيولى =

نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة، مثل: إثبات الهيولى والصورة .....

الحسنة أو السوءية

في تفسيريها

= كالرواقية ينفوهمها، ولا أيضا مسلك إثباتها منحصر في نفي الجزء، وإنما المنوط به مسلك الاتصال والانفصال، وله مسالك أخر كمسلك الفعل والانفعال.

وأما ثانيا: فلأن دفع شيء ورده واستتصاله وقمع بنيانه بمجرد أنه من مباني بعض أصولهم الباطلة - وإن كان حقا - غير مديد عند العقل، وإلا لكان يلزم أن يصيروا بصدد دفع تجرد الواجب وقدمه؛ لأنهما من مبادئ إثبات عقولهم العشرة؛ لعدم إمكان صدور المادي والحادث عندهم عن القدم والمجرد، وبصدد دفع حركة الفلك من حيث إنها مدار القدم الزماني، وتقوم الزمان المبدع عندهم بها

وأما ثالثا: فلأنه منشأ المطاعن والمثالب الفاشية من المخالف على الموافق، بأن الفلاسفة بمطالعة أمثال هذا القول يصولون ويقولون: إنه ليس عرصكم في المباحث انتاع الصواب وإحفاق الحق وقصر النظر من جميع النواحي على قبول صراح إواقع، بل أصل استطاعتكم في جماع فتوبكم سميح الذبول لمخالفة الفلسفة، حقا كان أو باطلا؛ بما أُشْرِئْتُمْ في فتوبكم عجل طلال أصولها وجميع مبادئها ومسايقها، وهذا - كما ترى - عصبية ظاهرة غير محتارة إلا من النفس الأمارة، فتوسعة المصاف للمخالف وتمكينه من إثارة سلاطة اللسان مما لا يستصوبه ذو مُسَكَّة.

(١) قوله: **والصورة إلخ:** المشهور أن وجود الصورة بديهي، والخلاف إنما هو في وجود الهيولى، لكن إمعان النظر قاض بأن وجود الهيولى متفق عليه؛ فإنه لا يمتري أحد في أن في الجسم شيئا يقبل التغيرات والتكونات والأشكال والصور والهيئات، كاللبن صار بقالا، ثم طعاما، ثم غذاء، ثم كيلوسا، ثم كَيْمُوسا، ثم رطوبة ثانية، ثم عُلَقَّة، ثم مُضَغَّة، ثم لحما ونَحَّا وعظما، إلى غير ذلك من الانقلاب والاستحالة، وإنما الخلاف في تعيين مصداقه، هل هو نفس الجسم أو جزؤه؟ وأصل الخلاف في وجود الممتد الجوهرى الذي اضطربت الفلاسفة في إثباته، ولم يجدوا إلى تنويره بالأدلة سبيلا قويا؛ لأن غير المشائية قائلون إن الاتصال والانفصال كلاهما من عوارض الجسم، ونفسه بشخصه باق في كلتا الحالتين، فليس ههنا جوهر يكون الامتداد لاتصال مقوما ذاتيا له أو عينه، فأصل الخلاف في الصورة.

قال صاحب «المواقف»: المعتمد في نفي الهيولى: أنها إما متحيزة مستقلة فجسم، أو بالتبعية فصفة الجسم، لا جوهر محل للجسمية، وإلا فلا تعلق له بالجسم خصوصا، بل أمر معقول أو مقدس مجرد. وقد يقال: إنه لو تركب الجسم من اجزاء لم من تعقله تعقلهما. وضعف الوجهين ظاهر؛ لأن التحيز بالتبع غير منحصر في الأوصاف؛ لأنه بعلاقة الحلول، وهو حلت الجسمية في الغير أو الغير فيها، ولأن وجوب التعقل إنما هو في العلم بالكنه لا بالوجه وبكنهه، بل على هذا لا أيضا غير مسلم؛ لأنهما ليسا من الأجزاء الذهنية، بل المناسب لنا التكلم في احتجاجهم على كون الاتصال ذاتيا للجسم بأنه في مرتبة نفس طبيعته، لو لم يكن متصلا كان إما منفصلا محضا، وهو سائق إلى أجزاء لا تتجزأ، أو متصلا بهما، فيكون من المجردات المقدسة عن الوضع والوصل والفصل. فنقول: إنه في مرتبة حقيقته خال عنهما؛ لأنهما =

المؤدي إلى قدم العالم، ونفي حشر الأجساد، وكثير من أصول الهندسة المبتنى عليها  
دوام حركات السماوات، .....  
والعرش والكرسي أيضا

= من العوارض. ولا يلزم التجرد؛ لأن له في تلك المرتبة أبعادا ثلاثة، فلا يكون مجردا، لكن نفس ملاحظة صفة الأقطار لا تقتضي الاتصال ولا الانفصال، فضلا أن يكون شيء منهما مقوما أو عينا لها.

(١) قوله: **المؤدي**: [«المؤدي» صفة «إثبات» لا «الصورة»].

(٢) قوله: **إلى قدم العالم إلخ**: وذلك بما أسلفنا أنهم أثبتوا أن كل حادث مسبوق بالمادة، فيلزم منه قدم المواد، وإلا لتسلسلت المواد لا إلى نهاية، وما ثبت قدمه امتنع عدمه كما سيأتي. وقد أثبتوا أيضا امتناع فناء المادة، فهو سوف إن نفي حشر الأجساد؛ لأنه بقي القدم والأبدية، وفناء العالم بغيره وقطيمه، ولأنهم قالوا بتلازم الجزأين، فلو كانت الصورة قديمة امتنع العدم على الجسم، ولو حادثة امتنع إعادتها بعد العدم؛ لامتناع إعادة المعلوم عندهم، فلا حشر.

قلنا أولا: إثبات نفي الحرى لا يستلزم الهيول كما عرفت، ولو سلم وجودها فلا يلزم نفي الحشر؛ لأن أصولهم المتفرعة على وجود المادة جُلُّها بل كلها محدوشة مخروجة قوية باهرة، ونقض قاهرة، لا يثبت شيء من مقدماتها فضلا عن المطالب. كما هو مسوط في مواضعها، فمجرد القول بالهيول بالمعنى الأحص أيضا غير ظلمة ظلماء ولا داهية ذهياء

قوله: أي فيه نكاح عن عامة الأصول الهندسية المفصلة المبني عليها علم الهيئة لهم، المطهرة لأحوال الحركات الدائمة الفلكية، كما يشهد به «المجسطي» وشروحه. وذلك لما قدمنا: أن أصول الهندسة مبنية على الاتصال.

قوله: **قال الخيال**: أدلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبينة على أصل هندسي، ولعل الشارح اطلع على دليل يثبت عليه. انتهى

وقال بعض العلماء: إن قوله: «من أصول الهندسة» سهو، وهو تحريف وقع موقع قوله: «من أصول الفلسفة»، وذلك لأن دوام حركة السماوات وامتناع الخرق والالتئام كلاهما مبنيان على أصول الفلسفة، كما هو المشهور، لا على أصل هندسي. انتهى وهذا يؤذن بأنه سهو وتحريف من النسخ، وليس في أصل النسخة.

وقد يوجه بأن قوله «المبتنى عليها» صفة لقوله: «ظلمات الفلاسفة». وهو توجيه حسن بحسب المعنى، وإن كان خلاف الظاهر، لكن قد يترك الظاهر لتصحيح المعنى، كذا قيل.

قلت: هذا إنما يستقيم لو كان الفصل بالأجنبي بين الموصوف والصفة ضعيفا أو قبيحا، لا ممتنعا، ولم يكن قوله: «وكثير من أصول الهندسة» معطوفا على قوله: «كثير من ظلمات الفلاسفة»، وإلا فلا يصح ذكر صفة المعطوف عليه خاصة بعد ذكر المعطوف، فالأحسن. إما أن يعترف بسهو القلم، وإما بما قرنا في سوابق الحواشي، وإما أن يقال: إنه صفة للمعطوف والمعطوف عليه معا، أي: «ظلمات الفلاسفة» و«أصول الهندسة»؛ بناء على أن لكل الأصول الطبيعية والرياضية مدخلا في هذا الدوام والامتناع، فقد ثبت بالهيئة بالأدلة الإثباتية: أنها كرات وأن حركاتها دورية، ثم ثبت بالطبعي:

وامتناع<sup>(١)</sup> الخرق والالتزام عليها.

مشبه مادتها أو صورها النوعية الآتية عن الحركة الآتية

والعرض بها لا يتم بل بغيره، بأن يكون

أي موجود ممكن من عالم

= أن ما فيه مبدأ ميل مستدير لا يمكن فيه مبدأ ميل مستقيم، فلا يمكن انقطاعها؛ لأن شيئا من الأوضاع في جزء ليس أولى من الآخر، فلو سكنت لزم الترحيح بلا مرجح، فيراد بالهندسة: ما بعلمها والهيئة

قوله: هذه المسألة مخالفة لضروريات الدين وأصل أصول الملة، ولذا انفق على بطلانها الملبثون. وقد نطق خلافها الشربل في قوله: «إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ» (الاسفان ١)، و«إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ» (الانصار ١)، و«إِذَا السَّمَاءُ كُوِّرَتْ» (وَإِذَا السَّمَاءُ كُوِّرَتْ) (التكوير: ١، ٢)، وقد عمالات بها الآيات متظافرة، وتناثرت النصوص النبوية متواترة.

ثم هذه المسألة أسخف مسائلهم، بنياها على شفا جرف هار، كمثل شجرة خبيثة اجثت من فوق الأرض ما لها من قرار. ومن مبادئها إثبات المحدد، وأكثر مقدماته ضعيفة، ومنها: بساطة الفلك، وهو كذلك، ومنها: إجراء أحكام المحدد في سائر الأفلاك بلا دليل، ومنها: امتناع الحركة الآتية على الفلك.

ومقدمات ممنوعة، ومنها: إجراء أحكام المحدد في الأجزاء، وهو ممنوع ومنقوض؛ بأنه عليه يجب أن يكون شكلها كريا، وأن لا تبدل أمكنتها في الحركة، وأن تكون محددة، وأن تتعلق بكل منها نفس، وغير ذلك، وكلها ظاهرة البطلان.

ثم هم يضطربون في تشابه الأجرام والأشكال والحركات إذا عرض عليهم اختلاف أجسام الكواكب والتدوير والتميمات والخوارج والحوامل والمدير والمائل والجوهر ونقاط الذروة والأوج والحضيض والرأس والذنب، واختلاف هيئاتها ونسكاتها وحلاف الكرية، وسئلوا عن وجوه محصنة في اختلاف أمكنة المركز والمراكز والمناطق والمحاور والأقطاب، واختلاف مقادير الحركات، وفي تخصيص الحركة من المشرق مثلا أو من المغرب، وتخصيص بعض الأفلاك بالثواب وبعضها بالسيارات بعضها بالأطلسية، وفي تعيين مكان الكواكب والتدوير، واختلاف الثخن رقة وغلظا في المتميمات والتدوير، إلى غير ذلك. معاووا خياري كالحباري في الصحاري، فلا ملجأ إلا على اختيار قادر مختار في كل صغير وعظيم، ذلك تقدير العزيز عليه.

قوله: قيل: زاده؛ ليخرج صفات الباري تعالى؛ لأن السلب صادق عليها، إلا أن يراد به عدم الملكة. النفي بالغير لا يصدق؛ لأنه أريد به التحيز بالتبع.

وقيل: هي خارجة بالموصول؛ لأنه أريد به الممكن. وأورد عليه بأنها أيضا ممكنة في نفسها لا واحدة.

وقيل هي حارحة بقوله: «ويحدث إلخ» وهو من تمام التعريف.

وقيل: العرض قسم من العالم، فمعتبر المقسم في الموصول؛ لوجوب اعتباره في مفهوم القسم، وإن لم يجب كونه داليا له، هي حارحة به؛ لأنها ليست من العالم

=



تابعاً<sup>(١)</sup> له في التحيز، أو مختصاً به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق، لا بمعنى أنه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وههم؛  
يخرج صفات البارئ تعالى في تفسير معنى «القيام بالذات»  
 المقوم له عموماً وخصوصاً

= وقيل: هي أعراض أيضاً، فلا يصح إخراجها، فعلى هذا قوله: «ويحدث إلخ» حكم غير شامل. ثم قيل: ينبغي أن يقال: «بأمر آخر»، لا أن يقال: «غيره»، كما قاله الشارح رحمه الله. لأن الصفة ليست غير الموصوف؛ لأن العبر هو انفصل وهي متصلة به. وأجيب بأن عدم الغيرية والعينية على مصطلحهم مختص بالصفات القديمة

قلت: السؤال والجواب كلاهما سخيف، أما الأول فلأن المحذور موجود في قوله: «بأمر آخر» أيضاً؛ لأن «الآخر» أيضاً بمعنى «الغير»، ولأن التعريف غير مبني على المصطلح بل على أعم منه لغة، ولأن «الغير» ليس بمعنى المنفصل بل بمعنى ممكن الانكسار، وهو صادق على الموصوف. وأما الثاني فلأنه غير مختص بالقديمة، بل معناه مقتض لأن يخص بالصفات اللازمة كلوازم الماهية واللوازم الشخصية، فالمحذور موجود لخروجها عن تعريف العرض، إلا أن يُبنى على مذهبهم: أن العرض لا يبقى زمانين، ثم لا يصح على تقدير شموله لصفات البارئ عز اسمه.

(١) قوله: **تابعاً إلخ**: أي بالتبعية الواقعة في الوسطة في العروض، وهي العين القائم به العرض، وهذا المعنى خرج الصفات القديمة. وهذا معنى «قيامه بالغير» على ما زاده. وقيل: هو معنى عدم القيام بالذات، فالسلب عدولي، أو عدم ملكة كاشف عن هذا الوجودي، أي السحب بالعرض، فتخرج بمجرد قوله: «لا يقوم بذاته» وقيل: أريد بالموصول الممكن، فتخرج: إذ كل ممكن حادث، ومعت الكليلة بأنها - أي الصفات - ممكنة، ليست بواجبة الوجود، وإن كانت واجبة الثبوت به تعالى، فيكون حادثه، تعالت عنه، إلا أن يراد بالممكن: الممكن الموجود من العالم.

(٢) قوله: **أو مختصاً إلخ**: هذا إشارة إلى تعريف الحكماء للقيام بالغير، وإلى أنه يستقيم على كلا المذهبين، لكنه على هذا يرد: أنه يشمل الصورة؛ إذ هي قائمة بالمادة ومختصة بها أيضاً اختصاص الناعت، بل النعت بالمنعوت، كما حققنا سابقاً، وأنه كان عليه أن يقول هذا: «اختصاص النعت»، لا «اختصاص الناعت»، وإنما «الناعت» هو الاختصاص لا المختص. إلا أن يراد المصدر من المشتق، أو يقال: الوصف ناعت بمعنى أنه سبب للنعت بمعنى المصدر، أي التوصيف أو الوصف، أو يقال: «الناعت» كـ «اللابن» و «التامر» أي ذو نعت، أي ذو وصفية وذو قيام، أو يقال: مصداقهما واحد في النظر الاصطلاحي كالطول والطويل والاتصال والمتصل في الصورة.

(٣) قوله: **لا بمعنى إلخ**: قيل في توجيهه: إن معنى قوله: «تعقله» أي تصوره، أي لا يمكن تصور وجوده، أي استحيل وجوده بدون المحل كما يقال في تعريف التواتر: لا يتصور تواطؤهم، والمراد: يستحيل نواطؤهم، فعدم التصور والتعقل قد يجيء بمعنى الاستحالة، فعلى هذا يؤول إلى المعنى الأول، ويشمل جميع الأعراض، ولا يبقى غير منعكس جامع.

قلت: المستعمل في عرفهم في ذلك لفظ التصور، لا لفظ التعقل كما يشهد به الفحص، وإن فرض أنه مرادف له، لا أحص منه؛ لأن لبعض المرادفات خواص مختصة ببعضها في العرف والاستعمال لا توجد في غيرها، كما لا يخفى بعد الفحص، إلا أن يقال: يتحمل البعد لتصحيح الحد.

فإن ذلك إنما هو في بعض الأعراض.

أي عدم إمكان تغلله بذاته، وأورده باسم الإشارة؛ لكان حاشه بالشر

حسب في الأجسام. قيل: هو من تمام التعريف؛ احترازًا عن صفات الله تعالى.

يعود صير «حدث» من الموصول كصير «لا يعود» لها غير حادثة بل صدقه

قوله: وهي الأعراض النسبية، كالأين والمقى والوضع والفعل والانفعال والإضافة والملك، لا في لكم والكيف.

قلت: المعتبر هي المعاني المحملة لا المفصلة، وإلا لكان الكم والكيف أيضًا إضافيين؛ لأن معنى العرض مأخوذ في مفهومهما، ومعنى العرض: هو القائم بالغير، فالنسبة إلى المحل تكون مأخوذة فيهما أيضًا. وإذا اعتبرت المحملة فلا نجد توقف التعقل إلا في الإضافة، وأما البواقي فالإضافة والنسبة من العوارض لها لا من المقومات. ولو سلم تقومها لها أيضًا فلا نسلم التوقف إلا في العلم بالكنه، على أنه لا إضافة فيها إلى المحل، بل إلى الزمان أو المكان والأمر الخارج وغيرها. ثم بعضهم غير قائلين بوجود هذه الأعراض النسبية، فلا إيراد

(٦) قوله: قيل: نبي لصيغة التمرير على ضعفه، إما لأنها خارجة بأن المعروض ممكن، وكل ممكن حادث.

وإما لأن عدم القيام بذاته هو التحيز بالتبع، فتخرج الصفات بهذا القيد. وعند الحكيم لا صفات قائمة به تعالى.

وإما لأنه لا يصدق على كلا المذهبين وإن استقام على مذهب أهل الكلام؛ لأنه لا يصدق على أعراض المجردات.

وإما لأنه على هذا العرض يكفي قوله: «ويحدث»، ولا حاجة إلى قوله: «في الأجسام إلخ»

وإما لأنه على هذا يكون الاستدلال على حدوث العرض ضائعًا؛ لأخذه في تعريفه، فلا يكون إلا حادثًا.

قلت: رأيت المحشين عامتهم تعرضوا لهذا البحث اللفظي وحملوه على الضعف، مع أن لفظ «قيل» ليس بمطرد في الضعف، ثم ههنا قرينة صارفة عن ذلك، هو أنه ذكر مقابله أيضًا بلفظ «قيل»، فلو دل عليه دل على ضعفهما، فأمر يكون مختارًا له؟ بل لو وزن في ميزان النظر في عبارته، رجح كفة القوة والرحمان؛ لتقدمه، وأدنى مراتبه الاهتمام والاعتناء.

وأما وجوه الضعف فأضعف من الضعف أضعافًا مضاعفة، أما الأول: فلما عرفت من سقوط الكلية، ولأنه مع ذلك لا احتراز عنها؛ لأنه يبقى الصفات السلبية والإضافية الحادثة، فلا يحتز إلا بهذا. وأما الثاني: فلأن الظاهر بساطة السلب، وظاهره العموم، ولا بد للتخصيص من دليل، ولأنه لو كان المراد ذلك، لم يحتج الشارح عليه إلى زيادة قوله: «بل بغيره».

وأما الثالث: فلأنه يعرف الأشياء على مذهب أهل الكلام، فلا مبالاة بعدم استقامته على مذهب الحكيم كما سبق من تفسير القيام بذاته، وسيأتي أمثاله.

وأما الرابع: فلأنه بيان متعلق محل الحدوث تفسيرًا للمبهم لا احتراز، ولأن غرضه به تعميم عروضها لهما، لا خصوصه بالجسم. وأما الخامس: فلأن الحدوث عرضي له، وقد يكون الذاتي مما يثبت بالدليل والبرهان كثبوت الاتصال للجسم، فأمر ضياع في الاستدلال؟ ولأنه يجوز أن يكون مختار المصنف مذهب الأشعري وأحزابه من عدم بقاء العرض، فيكون حدوثها كلها ظاهرًا بلا فاقة إلى الاستدلال.

(٧) قوله: صفات الله: [وإن كانت قائمة بغيرها وهو ذاته.]

تسعة، وهي المرارة والحرقة والملوحة والعفوصة والخموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة.<sup>(٢)</sup> ثم يحصل بحسب التركيب أنواع لا تحصى.

من هذه البسائط من الطعم غير محصورة عند الضبط

= فيحس كيفية ضعيفة الملائمة. وفي القابل المعتدل التفاهة؛ لأن تأثيره فيه أقل مما في الكثيف وأكثر مما في اللطيف، فيحدث كيفية ملائمة أضعف من الحلاوة وأقوى من الدسومة، لكنها لا تؤثر في الذوق؛ لضعفها، ولأن الشبه لا يعمل في الشبه، فلا يحصل به إحساس، ولذا يقال: التفاهة؛ لعدم الطعم، كما في البسائط، وتسمى تفاهة حقيقية، وقد يقال: لكونه بحيث لا يحس طعمه لكثافة أجزائه، فلا يتحلل منه ما يخالط الرطوبة اللعابية العذبة، كالحديد والصفر. هذا خلاصة ما في «المواقف» وغيره.

(١) قوله: تسعة إلخ: أي الطعم جنس، وأنواعه الأولية البسيطة تسعة، ووجه الحصر ما مضى. وأورد عليه أولا: منع حصر الفاعل في الثلاثة.

وثانيا: أن المراتب المتوسطة بين غايي الحرارة والبرودة وكذا بين غايي الكثافة واللطافة: غير محصورة، فجاز أن يكون كل منها فاعلا أو قابلا لطعم بسيط، فلا حصر في التسعة ولا العشرة.

وثالثا: أن الاختلاف بالشدة والضعف إن أورث الاختلاف النوعي - كما في مراتب الكيفيات على مذهب المشائين - فلا ينحصر أنواعه في عدد، وإن لم يورث كان القبض والعفوصة نوعا واحدا؛ إذ لا اختلاف فيهما إلا بهما. ورابعا: أن الخيار والقرع والحطه التي بحس من كل منها طعم لا تركيب فيه، وليس من التسعة، وفي دعوى عدم التركيب قطعاً لم يوجد حجة.

وخامسا: أن حدوثها على تلك الوجود لا برهان عليه ولا أمانة ظنية، نعم ما ذكره مناسبات.

وسادسا: أن الكافور مع شدة برده مُرٌّ، وكذلك الشاهترج.

وسابعا: أن القسمل وبعض القثاء والخيار حُلُوٌّ حارٌّ والزيت دَسِمٌ حارٌّ، والدماغ دَسِمٌ بارد، وكثير من الأدهان كذلك، وهو خلاف ما مر من الوجوه.

وأجيب بأن غلبة البرد على المر والدسم وغلبة الحرارة على الحلو والدسم: إما لتركيب الحامل من أجزاء مختلفة الطعم، أو لعارض أورثه ذلك، كذا ذكره السيد قدس سرّه في «شرح المواقف». وبالجمل: هذه أمور خطائية لا يطلب فيها إلا الظن. (٢) قوله: المرارة إلخ: قالوا: أسخن الطعوم الحرافة، ثم المرارة، ثم الملوحة؛ لأن الحريف أقوى على التحليل من المر، كأنه مر مكسور برطوبة باردة. وأبرد الطعوم العفوصة، ثم القبض، ثم الخموضة؛ فإن الفواكه الحلوة تكون أولا عفصة شديدة البرد، ثم يسخن الشمس مالت إلى القبض، فيألى الخموضة، ثم إلى الحلاوة، والحامض ولو أقل بردا من العفص فهو أكثر تبريدا غالبا؛ لشدة غوصه بلطفه فيه، كذا ذكروا.

(٣) قوله: والتفاهة إلخ: توهم بعضهم أن المعلوم ههنا هو التفاهة بمعنى عدم الطعم، وعدّها منها كما عدّت

المحسوسة بحسب الشئ

**والروائح** وأنواعها كثيرة، وليست لها أسماء مخصوصة، والأظهر أن ما عدا الأكوان

وهو يذكر الأصوات والأصباغ والاصباغ

لا يعرض إلا الأجسام.

لا الجواهر الفردة

أي بعضها كذا . بعضها كذا

وإذا تقرر<sup>(١)</sup> أن العالم أعيان وأعراض،

أي منحصر في القسمين بحسب العلم

المطلقة العامة من الموجهات، ولذا تركها الإمام الرازي وقال: بسائطه ثمانية ورعب بعضهم أن المعدود هو الفاهه عبر الحقيقية؛ لأنها طعم بسيط. قيل: يبطله ما قالوا من اجتماع المرارة والتفاهة في المنداء

قلت: عذ المطلقة العامة منها حقيقة، لا تجوز وتوسع، كما حققنا في الشرحين لنا «ميزان المنطق».

(١) قوله: **وليست إلخ**: فلا تعتبر أنواعها إلا بالأوصاف من جهة الموافقة أو المخالفة، كرائحة طيبة أو منتنة، أو من جهة الإضافة إلى محلها، كرائحة المسك، أو إلى ما يقارنها، كرائحة الحلوة.

قلت: لعل منشأ عدم تسميتهم لأنواعها عدم دخولها تحت الضبط مع عدم كمال تميزها من جهة الحس، ومع عدم الاعتناء بشأها؛ فإن صرف الهمم غالباً إلى ما يشتد إليه ميسر الحاجة وهو في البصرات والموسسات والمذوقات، ولذا لم تقع كثرة التسمية في الأنواع المختلفة الأصوات إلا بقدر ما اهتم به فن الموسيقى.

(٢) قوله: **والأظهر إلخ**: لما كان يتوهم من ظاهر قوله: «ويحدث في الأجسام والجواهر» ثم تمثيله بهذه الأمثلة: أن هذه الأعراس تحدث في كليهما وتعرضهما جميعاً بلا خصوص بأحدهما، دفعه بأنه وإن احتمل ذلك، للقطع بإمكان حدوث جميعها في جوهر واحد أيضاً؛ فإنه تعالى قادر على أن يخلقها في الجواهر الأفراد أيضاً، ولم يقم على امتناعه بالذات دليل، لكن الظاهر بالنظر إلى ما هو الواقع بالفعل: أن العامة لهما هي الأكوان، والواقعي موط حدودها بالتركيب، فلا تعرض إلا للأجسام؛ إذ المركب ليس إلا الأجسام، لا الجواهر؛ فإنها بسائط.

وعلى هذا فلا تنافي بينه وبين قول شارح «التجريد»: إن الأعراس المحسوسة بإحدى الحواس الخمس لا تحتاج إلى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين، فلا حاجة إلى ما قيل: إنه رأي الشارح أو مذهب بعضهم؛ لأن كلامه في الإمكان، كما يشير إليه لفظ الاحتياج. ويمكن أن يراد في قوله: «جوهراً واحداً» جسم واحد بسيط على مصطلح الحكماء، ويراد بالوحدة وحدة السطوة. وفي «شرح المواقف» أنها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب.

قلت: لعل المراد به التبعية العادية، وإلا فلا كلام في الإمكان.

قوله: [من الأعراس المذكورة.]

قوله: شروع في تقرير الاستدلال على حدوث العالم، وهذا هو المشهور من مسالك إثبات حدوث العالم، وأكثر بقية المسالك مأخوذة من هذا المسلك.

فمسماها ما خصه بعضهم من هذا المسلك، موجزه: أن الجسم القديم لا بد له من كون، وإما له كون قديم أو أكون من هامة، وكَوْنٌ قَدِيمٌ باطل؛ لأن كلا من الحركة والسكون ممكن الروال، وما تت قدمه امتنع عدمه،



والأعيان أجسام وجواهر، فنقول: الكل حادث، أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة، .....  
إن انقسمت فالاجسام، وإلا فجواهر فردة  
أي حدوث بعضها

= وكون الأكوان غير متناهية باطل ببراهين إبطال اللاتناهي.

ومنها ما ذكره الرازي في «المحصل»: أن الجسم القديم إما متحرك في الأزل أو ساكن، والقسمان باطلان؛ بما عرفت، وستعرف.

ومنها: أن كل جسم ممكن؛ لأنه مركب وكثير، والواجب ليس مركبا ولا كثيرا، وكل ممكن موجود فله موجد، ولا إيجاد إلا بعد العدم، والعدم لا يقدم عليه إلا انفكاكا؛ لامتناع الاجتماع بين الوجود والعدم، لا ذاتا فقط، فيكون حادثا. وهذا يشير إلى أن الإمكان علة الحدوث؛ لأنه علة الاحتياج، والاحتياج علة الصدور، والصدور علة الحدوث؛ لأنه لا صدور إلا بعد العدم، وهذا مما اختاره الرازي: أن القديم لا يصلح أن يستند إلى السبب الموجب.

ومنها: أن الثابت عندنا أن الواجب علة مختارة، أي فاعل جاعل مختار، وفعله مسبوق بقدرته وإرادته ومشيقته واختياره، وليس بعلة موجبة كما زعموا، فالعالم لا يكون إلا صادرا عن اختياره، فعند الإرادة والاختيار يكون معدوما. وقبلية العدم هي الحدوث. وقد يورد أن سبق الإرادة والاختيار يمكن أن يكون تقدما ذاتيا لا زمانيا، هذا ما ذكره الآمدي. وفيه ما عرفت أن التقدم المنشأ لامتناع اجتماع المتقدم والمتأخر: لا يكون إلا زمانيا لا ذاتيا. ووجود المراد مع الإرادة يوجب أن لا يكون الإرادة طلبا؛ لأن طلب الحاصل محال.

ثم اعلم أن للفلاسفة أيضا طرقا في إثبات القدم. منها: طريق مأخوذ من العلة المادية: أن كل حادث مسبوق بمادة، فالمادة قديمة وإلا لتسلسلت، وبالتشبيث بالتلازم يحصل قدم الجسم أيضا.

ومنها: طريق نسبته الإمام إلى العلة الصورية: أن الزمان مبدع لا بداية له ولا نهاية، وإلا لزم الجمع بين وجوده وعدمه، وهو مقدار الحركة قائم بها، وهي قائمة بالجسم، فلزم قدمه.

ومنها: طريق مأخوذ من العلة الفاعلية المؤثرة: أن التأثير لصانعه فيه إن لم يتوقف على شرط يلزم ترجيح بلا مرجح في وجود العالم في هذا الوقت دون ما قبله، ثم يجري الكلام في الشرط لا إلى نهاية، فينتهي إلى القدم. ولهذا الطريق تقريرات مختلفة عندهم، وهو أعمد الوجوه.

ومنها طريق مأخوذ من العلة الغائية: أن إمكان وجود العالم قديم، وإلا لزم الانقلاب، وكذا إمكان تأثير الصانع، فلزم إمكان الأزلية بأزلية الإمكان، وبطلت أدلة امتناع القدم. ثم بعد الصحتين ترك الجود من المبدأ الفياض، الجواد المطلق، الكامل من كل وجه محال، فلزم الصدور في الأزل. وأجوبة هذه الطرق بنقض تلك الأصول وقمع البنيان والمباني، وكلها مقلوعة بوجوه كثيرة مبسطة في مواضعها.

(١) قوله: الكل: [أي من أفراد الثلاثة، أو المجموع، أو مجموع الثلاثة.]

(٢) قوله: بالمشاهدة إلخ: أي بشهادة المشاهدة، وإلا فمن الظاهر أن العدم ليس مما يشاهد ويعاين بالذات، وإنما يكون معاينا بالعرض، كما يقال: صورة العمى في وجه زيد معاينة مشاهدة، أي صورة وجهه بحيث شوهد سطح مستو مقام =

كالحركة بعد السكون، والضوء بعد الظلمة، والسواد بعد البياض، وبعضها بالدليل وهو  
 يحس بوجوده بعد السكون <sup>صحو الشمس من المثل مثلا</sup> <sup>الصبح أو الخضع</sup> <sup>غير المشاهدة</sup>  
 طريان العدم، كما في أضداد ذلك؛ فإن القدم يناق العدم؛ لأن القديم إن كان واجبا لذاته  
 يكونه معلولا للواجب <sup>أي السكون والظلمة والبياض السابقة</sup> <sup>أي عروضة عليه</sup>  
 فظاهر، وإلا لزم <sup>(٣)</sup> استناده إليه بطريق <sup>(٤)</sup> الإيجاب؛ .....  
 أي بمط كون العلة موجبة غير مخدرة

عينية، أو غير ذلك: منشأ لإدراك كونه أعمى. وعلى هذا لا يرد أنه يلزم كون مسألة الحدوث من الحسيات والمشاهدات،  
 ثم الأعراض التي شوهد كونها حادثة: لا يلزم منه كونها حادثة بالنوع، أي كون هذا العرض بنوعه مع جميع أفرادها حادثة، كما  
 إذا شوهد حدوث بعض الحركات لا يلزم منه حدوث الحركة بنوعها ليكون كل حركة حادثة، بل قد يكون كل فرد حادثا،  
 والنوع بوجوده العام الإلهي قديما، كما سيأتي، فتلك الأفراد الباقية الغير المشهودة الحدوث من هذا النوع على هذا التقدير:  
 تكون داخلية في قوله: «وبعضها بالدليل».

ثم هذا إنما يستقيم في الأجسام المشاهدة، المشهود فيها تعاقب الأكوان، وإلا فممن الجائز أن يتصور جسم يشاهد فيه  
 أحد الأكوان دون الآخر، فليس هناك مشاهدة الحدوث ولا طريان العدم، كما قالوا في حركة الفلك: إنما أزلية قديمة، إلا أن  
 يقال: طريان العدم عليها ليس بطريان ضده السكون بل بتعاقب أجزائها.

(١) قوله: وهو طريان إلخ: قد يقال: يمكن أن يستدل على حدوث العرض مطلقا؛ بأنه ممكن لاحتياجه إلى ذات يقوم به  
 قلت: إمكان العالم بقسميه مسلّم عند الكل، فلا حاجة إلى الاستدلال على إمكان العرض. وإنما النزاع في أن  
 لإمكان مستلزم للحدوث أو لا؟ فعند الفلاسفة: الإمكان لا يورث إلا الاحتياج إلى الغير، وهو مورث للحدوث الذاتي  
 لا الرمائي

قوله: [هذا على تقدير كونها وجودية، وإلا فالأعدام ليست أعراضا ولا محتاجة إلى التأثير].  
 قوله: منشؤه: أن الكلام في الممكنات المحتاجة إلى الموجد وهي الأمور الوجودية، فلا يرد أن العدم السابق قدم  
 لا بداهة مع أن العدم بطرا عليه بوجود الشيء، لأن العدم يعدم بالوجود. وهذا إنما يصح إذا صح إضافة العدم إلى  
 عدم، وإلا لكان يضاف إلى وجود العدم، ووجوده وجود انتزاعي. لكن بقي أن الأعدام اللاحقة ليست وجودية مع أنها  
 حاج أيضا إلى الموجد، وهو الباقي. وبهذا قد يستأس أن علة الاحتياج إلى العلة هو الحدوث، أي اقتضاء الماهية الحدوث لا نفس  
 حدوث، فإنه متأخر عن الحاجة بكثير.

قوله: صريح: وإذا ثبت أنه مستند إلى الواجب بطريق الإيجاب، أي جعل الواجب علة موجبة لذلك القدم، لا علة  
 مستند، يكون أعدام ذلك القدم محالا؛ لأن عدمه يستلزم عدم الواجب؛ لأن تخلف المعلول عن علته الموجبة ممنوع، وإلا لزم  
 صريح بلا مرجح معنى إيجاد بلا موجد. وبهذا الطريق علم أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه.

والمراد بالمستند إلى الواجب أعم من أن يكون مستندا إليه بلا واسطة، بأن يفرض هو علة موجبة له، أو بواسطة، =

إذ الصادر من الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثاً بالضرورة، والمستند إلى الموجب <sup>المعبولة</sup> القديم قديم؛  
 أي حسب إرادته ومشيتته، فالباء للسببية لكونه مسبوقاً بهما والقديم غير مسبوق بشيء بكسر الحيم  
 بالزمان لا بالذات

= أي بتوسط علل مؤثرة متوسطة، أو بتوسط شروط متوسطة هي وسائط التأثير ومتمّماته. والمستند إلى الواجب - بلا واسطة كان أو بواسطة - يكون واجبا بالغير؛ لأن وجود المعلول بدون علته التامة الموجبة محال، فالواجب إما عين علته أو مُنتَهِي سلسله علله التامة؛ لأن سلسلة الممكنات بدون دخول الواجب فيها في سلسلة العلية ممتنعة، ولأن التسلسل في المبادئ المرتبة محال إجماعاً، وإنما الكلام في جوازه في سلسلة المعدات وأمثالها.

وبعد النظر فيه لا يرد ما أورده المحشي: أنه يجوز أن يشترط القديم المستند بأمر عديمي، كعدم حادث مثلاً، وعند وجود ذلك الحادث يزول ذلك القديم المستند؛ لزوال شرطه، لا لزوال علته القديمة.

(١) قوله: **يكون حادثاً إلخ:** اعترض عليه الآمدي بأنه يجوز أن يكون تقدم القصد على الإيجاد كتقدم الإيجاد على الوجود، بأن يكون ذاتياً لا زمانياً، ولا برهان على بطلانه. انتهى وقد دفعناه من قبل، وقياسه على تقدم الإيجاد على الوجود مع الفارق؛ لأن هذا التقدم إنما هو في ملاحظة عقلية فقط لا حظ له في العين، وإنما فيه القِران والمعية المحضة.

(٢) قوله: **قدم إلخ:** ولا يرد نوطه بشروط متعاقبة لاتقفية؛ لأنها تَبْطُلُ ببرهان التطبيق؛ لأنه قد ثبت لها الوجود، ولا يلزم الاجتماع بالفعل في أجزائه كما حققه المحققون. ثم يورد بجواز نوطه بعدم أصلي سابق على وجود حادث، فإذا نَبَطَ به القديم ينعدم؛ لوجود الحادث؛ لفقد شرطه. والجواب أولاً: أن الأعدام لا تأثير لها.

وثانياً: أن العدم الأصلي لا وجود له إلا في لحاظ العقل، ولم يوجد له منشأ صحيح حتى يكون هو لمنشئه شرطاً للتأثير.

وثالثاً: أنه على هذا يكون وجود الحادث مانعاً عن وجود القديم بل رافعاً له، فإذا انعدم هذا الحادث يلزم أن يعود ذلك القديم العدم؛ لأنه ارتفع مانعه، ومقتضيه كان موجوداً، فتم بعد نصاب علته، وإعادة المعدوم محال عندهم.

ورابعاً: أنه ينقل الكلام إلى سبب زوال الشرط العدمي، عديمي أو وجودي؟ وهكذا، فيلزم التسلسل في الأسباب والشروط. وفيه أنه لا استحالة في تسلسل الأعدام العدمية. وأجيب بأنما أمور واقعية مترتبة سالحة لجري البراهين. قلت: هي أمور اعتبارية عدم تناهيها لاتقفي، فلا يجري البراهين، وبأن عدم عدم الشيء يحصل بوجوده، فالتسلسل في زوال الأعدام تسلسل في الوجودات، واستحالته قطعية. وفي هذا الأمر كلام من وجوه مستوفى في «شرح الرسالة للزاهد» وحواشيه وحواشينا وتحقيقاتنا فيه.

وخامساً: أن الشرط العدمي إما مستند إلى الواجب الموجب بالذات، أو بواسطة الشرائط العدمية، أو إلى الممتنع بالذات، فعلى الأول والثالث يمنع زوال عدم الحادث بطريان وجوده، وكذا على الثاني؛

ضرورة امتناع تخلف<sup>(١)</sup> المعلول عن العلة.  
الموجبة لا المحاربة أي انفكاكه في وجوده عنها

وأما الأعيان: فلأنها لا تخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو

أي حدوثها فصل حدوث بعضها عن الأعيان والمشاهد

حادث.

أما المقدمة الأولى: فلأنها لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان ، أما عدم الخلو

هي عدم حيوية عن حدوث أي عن أحدهما لا لغيره، لا عن كل منهما

عنهما فلأن الجسم .....

= لأن زواله بزوال الوسائط الغير المتناهية، وزوالها مستلزم لوجود الأمور الغير المتناهية. على أن التطبيق يجري في العدمية  
 أيضا كما صرح به السيد. انتهى

قلت فيه أولا: إنك عرفت أنه عدم سابق، وهو لا يستند إلى شيء، لا إلى الواجب ولا إلى الممكن.  
 وثانيا: إنه لا معنى للاستناد إلى الممتنع بالذات، ولعله سهو، وإنما هو الممكن بالذات، أو هو زوال الممتنع بالذات أو امتناعه

وثالثا: إن زوال الوسائط لا يستلزم الأمور الغير المتناهية إلا إذا كانت سلوبا بسيطة، لكنها ثابتة؛ لأنها معدودة من علل وجود الشيء، على أنه لو سلم الاستلزام فغير المتناهية التي هي أعدامها يجوز أن تكون اعتبارية، لا يجري فيها البرهان.

(١) قوله: **تخلف**: [يخلف ما كان من قبله من شيء].

(٢) قوله: **لا تخلو إلخ**: هذه صغرى القياس، وقوله: «وكل ما إلخ» كبراه، والنتيجة: أن الأعيان كلها حادثة؛ إذ أخذت الصغرى كلية بالإرادة وإن كانت بحسب الظاهر مهمة. ثم كل من المقدمتين نظرية، احتيج في إثبات كل منهما إلى أقسية أخرى مركبة من مقدمات. ومنشأ هذا الدليل هو إثبات حدوث المحال بإثبات حدوث أعراضها؛ بناء على حصر الأعيان في أعراضها الحاققة لها. ونفى المحصور فيه يفيد نفي المحصور. ومآله إثبات لزوم حدوث الأعيان لحدوث الأعراض، وقد ثبت حدوثها

وأصل ما ينشأ عنه هذا الدليل: هو زعمهم أن القدم لا يكون محلا للأمور المتغيرة المتحددة، بل لا يتصور إلا أن يكون موضوعا لأوصافه القديمة، ولا يطلقون الأعراض على مطلق الأوصاف. ولا يصلح عندهم محلا للحوادث ولو على التعاقب لا إلى نهاية مع قدم نوع الحادث المستمر بالتحديد. وهو كله زعم بلا قود برهان.

قوله: [العارضة لها الحالة فيها].

قوله: [بما عرفت من دليل حدوث الأعراض].

قوله: [أي أما ثبوته بالدليل إلخ].



أو الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز، فإن كان مسبقاً بكون آخر في ذلك الحيز بعينه،  
 أي أيهما كان أي وجوده هذا الكون له في حيز  
 فهو ساكن، .....  
 وسكون هو كونه ساني أو مسبقته يكون

(١) قوله: في حيز إلخ: هو ما يعتمد عليه الجسم عرفاً، أو هو بمعنى المكان بمعنى الفراغ الموهوم الذي يسع المتمكن، ولا فرق بينه وبين البعد المجرد إلا بالموجودية العينية والموهومية الانتزاعية. وعلى هذا لا يرد أن الجسم المحيط بجميع الأجسام ليس في حيز.

(٢) قوله: فإن كان إلخ: هذا مشير إلى أن الجسم متصف بالأثيون الدفعية؛ فإن عدم الخلو يدل على أن له في كل آن كونا، فيكون كل كون آنياً دفعياً لا تدريجياً، ثم هذا الكون الدفعي منقسم إلى الأكوان الأربعة. منها: الحركة والسكون، وقد صرح به صاحب «المواقف» أيضاً: أن الحركة والسكون عبارتان عن الكون الثاني لا عن مجموع الكونين، فعلى هذا لا يكون اللبث في السكون ولا التدريج والامتداد والسيلا في الحركة. ولا امتراء أنه خلاف العرف واللغة، ولعلمهم جَنَحُوا إليه؛ نظراً إلى أن يقع خلل في حصر «الكون» في الأربعة؛ فإنه لا يكون المحصور كل كون بل مجموع الكونين، أو إلى أن الكون الثاني يلزم أن يكون جزءاً من الحركة والسكون أيضاً إذا سكن في الحيز الثاني.

قلت: لكن الاشتراك في جزء واحد لا يرفع المباينة بالذات في المتأصلات الذهنية ولا الخارجية، كاشتراك الإنسان والفرس في الحيوان، واشتراك المواليد في العناصر، فلعل المحذور هو أنه يصدق عليه في ذلك الآن في ذلك الكون أنه متحرك وساكن معاً، لكن من لم يجوز الحركة والسكون في الآن لم يلزم عليه صدق شيء منهما فيه، ولا يلزم رفع العدم والملكة عن الموضوع الصالح؛ لأن من شرائط صلوحه لهما: التدرج والزمان، فلم يوجد في الآن موضوع صالح؛ لفقْد الشرط، وإن وجد نفس الشخص، وإلا لزم عليه الخلو في آن حدوث الجسم؛ لأن الآن مورث فقد صلوح الاتصاف، فلا محذور.

(٣) قوله: مسبقاً إلخ: فالسكون: عبارة عن كون في حيز مسبق بكون آخر في ذلك الحيز. وهذا مشير إلى أن السكون وجودي ومحسوس؛ لأن الأكوان عندهم محسوسة، وإلى أن السكون عبارة عن كون واحد بسيط، فإذا اجتمعت الأكوان في حيز كال كل منها سكوا باعتبار مسبقته بغيره غير الأول؛ فإنه يكون حركة؛ لأنه مسبق بكون آخر في حيز آخر. وهذا مبني على أن الأعراض آتية غير باقية كما هو مذهب الأشعري وأحزابه.

قال المحشي: لو قيل: فإن كان مسبقاً بكون آخر [في حيز آخر] فهو حركة، وإلا فهو سكون، لم يرد عليه سؤال آن الحدوث. انتهى وأورد عليه بأنه يلزم أن لا يعتبر اللبث في السكون، وهو خلاف العرف واللغة. انتهى

قلت: قد عرفت أن السكون والحركة عبارة كل منهما عن كون واحد، وهو آتٍ غير باقٍ، فلا لبث فيه أصلاً في هذا العرف أصلاً، وإن خالف العرف واللغة، وهو مصرح به في «شرح المواقف». ففي كل زمان يقع سكونات كثيرة، وكذا الحركات بحسب الآنات. وقد يورد بأنه يكون الكون الثالث سكونا إذا انتقل منه في الثاني ثم عاد إليه في الثالث؛ لأنه مسبق بالكون الأول فيه. ويجاب عنه بإرادة المسبوقية بالاتصال.

وإن لم يكن<sup>(١)</sup> مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز، بل في حيز آخر فمتحرك، .....  
 لثابت المتحرك      كونه آخر      أي فهو الخ

قلت: لعله لا يرد بقوله: «بعينه»؛ فإنه تبدلت العينية ووجدتغاير اعتباراً من حيث النقل، وإن بقي الشخص  
 قوله: وإن لم يكن الخ: اعلم أن الحكماء عرفوا الحركة بالخروج من القوة إلى الفعل على وجه التدرج، وهذا التعريف  
 شامل لجميع الأنحاء الأربعة للحركة، وهي:  
 ١- الأينية ٢- والوضعية ٣- والكمية ٤- والكيفية.

كحركة السهم والرخي والمغزل والكرة على مراكزها، وحركة التخلخل والنمو، وحركة الماء في السخونة والبرودة، أو من  
 السواد إلى البياض، أو بالعكس في الثمرة، أو من الخضرة إلى الصفرة ثم إلى الحمرة ثم إلى السواد. وعند العرف لا يُعدُّ من  
 الحركة إلا حركة في الأين أو الوضع، ولا يُعدُّون تدرج الاختلافات الكمية والكيفية من الحركة في شيء.  
 وما ذكره أهل الكلام لا يشمل الحركة الوضعية المستديرة، كحركة الكرة والرخي والدولاب على مراكزها، وحركة الجسم  
 العدسي على قُطرها الأصغر، والبيضي على قُطرها الأطول، مع أنه بعد في العرف واللغة أيضاً حركة. وأجاب عنه بعض  
 المحشين بأن النقض إن كان باستدارة الجوهر الفرد على نفسه في حيزه فلم يثبت القول بها منهم، ومجرد الاحتمال غير كاف  
 في النقض، وإن كان باستدارة الجسم فليس بمتحرك على الاستدارة حقيقةً، ولا متحرك بحركة واحدة، بل هناك متحركات  
 بحركات متعددة بالحركة الأينية، وهي الجواهر الفردة.

ولو اعتبر مجموع تلك الحركات يخرج عن الموارد؛ إذ الوحدة معتبرة في كل مورد على قياس ما قيل: إن التصديق على  
 مذهب الإمام خارج عن مورد القسمة. وقد يقال في الدفع: إن المعتر في المورد هو الوحدة النوعية، فلا ينافي التعدد  
 شخصي وأيضاً يلزم أن يكون كوناً واحداً سكوناً وحركة معاً، عند من يقول بقاء الأعراض، وقد يلزم ذلك؛ بناء على أنهم  
 انفوا على أن اختلاف أنواع الكون ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية.

وفيه: أن هذا بحسب الظاهر ينافي القول بالتقابل بينهما وإثبات الأنواع لمطلق الكون، إلا أن يراد به اللغوي، هكذا  
 في ذلك النص.

قلت: فيه لي نظر، أما أولاً: فلأن دفع النقض في الثاني من الشقين بـ«أنه ليس بمتحرك على الاستدارة ولا متحرك  
 ح»: منقوض بالحركة الأينية؛ فإن الجسم فيها أيضاً ليس متحركاً واحداً بل متحركات هي الجواهر الفردة، ولا الحركة حركة  
 واحدة، فيخرج عن المقسم حركة الجسم مطلقاً مع أنها من عوارضه اتفاقاً، وعدت من العوارض العامة له وللجوهر.

وأما ثانياً: فلأن ثبوت القول لا حاجة إليه؛ لأنه ليس هذا العلم هكذا من السمعى البحث؛ فإن من الظاهر أن  
 جوهر الفرد فوقاً وتحتاً ويمينا ويساراً وخلفاً وقداماً؛ إذ هو ذو وضع، فتبدل الأوضاع فيه مع بقاءه على مكانه ممكن ظاهر،  
 لا حاجة إلى النقل.

وأما ثالثاً: فلأن الوحدة وحدتان:

وهذا معنى قولهم: الحركة كونان في آئين في مكانين، والسكون كونان في آئين في مكان واحد.  
أي للمتخير، كل كون بالنسبة إلى سابق أريد به الكون الثاني

= ١- وحدة بحتة بسيطة لا شائبة فيها للكثرة والتعدد، كما في ذات الباري.

٢- ووحدة مشوبة بالكثرة ناشئة من عروض الجامع الصوري التركيبي، الجاعل للشيء المعروض بالفعل، وهي وحدة تركيبية، وهي أيضا وحدة حقيقية غير اعتبارية محضة، فعلى هذا وحدة تركيبية ثانية في تحرك الجسم، فالمتحرك والحركة كلاهما واحد بهذا الاعتبار.

وأما رابعا: فلأنه على هذا ينبغي أن لا يكون زيد متحركا حقيقة؛ لأن هناك أيضا متحركات متعددة بالحركة الأينية، وهي الجواهر الفردة.

وأما خامسا: فلأن الوحدة النوعية غير كافية في صدق المقسم، وإلا لزم أن يكون مجموع الإنسان والفرس حيوانا، وفيه من المفاسد ما تعلمه.

وأما سادسا: فلأنه قد تحقق ههنا الوحدة الشخصية؛ إذ التركيب من الأجزاء لا ينافي الوحدة الشخصية، كما في زيد.

وأما سابعا: فلأن الاختلاف بالعوارض لا ينافي التقابل، ولا يجب فيه الاختلاف بالذاتيات.

(١) قوله: وهذا معنى إلخ: هذا القول كان مشهورا عندهم، وهو يؤهم أن الحركة والسكون مجموع الكونين، والتمايز بينهما بحسب كونهما في حيز أو حيزين، لا أن كلا منهما عبارة عن الكون الثاني، لا مطلقا، بل بشرط مسبقته بكون آخر في هذا الحيز في السكون، وفي حيز آخر في الحركة

واعترض على هذا المشهور أولا: أنهم أطبقوا على وجود الأكوان الأربعة، ولا وجود لمجموع الكونين؛ إذ هما غير قارين. وثانيا: أن ما حدث في مكان وانتقل إلى آخر في الآن الثالث لزم أن يكون كونه في الآن الثاني جزءا من الحركة والسكون معا، فلا يمتازان بالذات.

وثالثا: أنه يصدق هذا التعريف على الكون الأول في مكان مع الكون الثاني في مكان آخر، ولا يقال له: الحركة، فلذا صرفه الشارح إلى هذا التأويل: أن المراد به الكون الثاني، وبالمساحة نثوا الكون، وقالوا: الكونان. وظاهر التثنية كون كل كون من الكونين جزءا من الحركة والسكون، والمراد شرطية الأول للثاني في صيرورته حركة وسكونا، وليس الأول جزءا من شيء مسهما.

قلت: الظاهر أن الحركة والسكون كل منهما كون تدريجي في حيز واحد أو في أحياز كثيرة، إما منقسم بالفعل إلى أكوان موجودة بالفعل متفازرة، أو منقسم إليها بالقوة، وليست إلا بالقوة، وهو على مذهب الفلسفة ظاهر، فالأئوون عندهم على نحوين:

١- فرد تدريجي واحد شخصي غير قار من المبدأ إلى المنتهى.

٢- وأفراد آنية غير متناهية.

والأول موجود بالفعل في مجموع الزمان، والثانية مفروضة في كل آن من المفروضات. وليس في السكون عندهم إلا فرد =

فإن قيل : يجوز أن لا يكون مسبوقاً بكون آخر أصلاً، كما في آن الحدوث، فلا يكون

أي حدوث الجسم و محدث  
وكل منهما موقوف للمسوقية فيلزم الحلو

متحرراً، كما لا يكون ساكناً.

المراد بالتثنية التساوي، لا فضل أحده

علاوة للحواب الاول

قلنا: هذا المنع لا يضرنا؛ لما فيه من تسليم المدعى، على أن الكلام في الأجسام التي تعددت

وهو حدوث العين القائمة به العرض أي ههنا في إثبات حدوثها

الوارد على عدم الخلو

فيها الأكوان، وتجددت عليها الأعصار والأزمان.

جمع «زمان» كـ «الأعصار» جمع «حصر»

في الأحياء

ويدل حدوث كليهما

وأما حدوثها فلائها من الأعراض، وهي غير باقية

في آن بعد آن

= واحد فار من الأس في مجموع زمانه: إذ ليس عندهم أن الغرض لا يبقى زمانين حتى يكون في كل آن أين، كما عند أهل الكلام في كل آن كون.

ففيه **ج** منشؤه هو اعصار الثانوية في كون معين في الحركة والسكون، وهذا الاعتبار يورث خلوه عنهما في كون الأول، لكن كل أول لا يحل أن لا يكون حركة ولا سكوناً؛ لحوار كونه إضافياً وصدق الثانوية عليه باعتبار السابق عنه. فمورد النقص لا يكون إلا الأول الحقيقي الغير المسوق أصلاً بكون آخر، كأول آيات الحدوث.

ثم هذا السؤال قد يقرر بوجهين، أحدهما: تقريره على وجه المنع والمناقضة، فعلى هذا يمكن للمجيب جوابان على قانون المناظرة، أحدهما: أنه منع غير مضر للمستدل؛ لما فيه من تسليم أصل المدعى، هو حدوث الجسم والجوهر المتنازع فيه، والآخر: أن الكلام في الجسم لا مطلقاً، بل من حيث تعاقبت عليه الأكوان وتناوبت فيها الآوان، فهو بهذا الاعتبار غير حل عنهما، والمدعى عدم خلو كل جسم، لا عدم خلوه عنهما بكل وجه، وفي كل آن، وبكل اعتبار.

والثاني: تقريره بصريق النقص. وليس فيه إلا الحواب الثاني.

فبوجه **ج** هذا مبي على مدح الأشرعي وأساعه من محققي الأساعرة: أن الغرض لا يبقى زمانين، بل لا في زمان في آن، وإنما يتوهم البقاء سجدد الأمثال، فهو غير فار على التفصي والتصرم كالزمان والحركة، ويختص كل من أفراد بوقته الذي خصصه به القادر المختار. ومنشأ اختيارهم: أن علة الحاجة هو الحدوث، فلو جاز البقاء لاستغنى العالم عن بقاءه عن الصانع. فدفعوه بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض بتجدد أمثاله عليه، فيحاجة العرض يحتاج الجوهر أيضاً، وهذا كما يرى. ووافقهم النظام والكعبي من قدماء المعتزلة.

وقال فلاسفة ومجهور المعتزلة ببقاء الأعراض، ما عدا الزمان والحركات والأصوات وما يحذو حذوها من غير القار. وذهب أبو علي الجبائي وابنه وأبو الهذيل إلى بقاء الألوان والطعوم والروائح، دون العلوم والإدراكات والأصوات وأنواع الكلام

=



## ولأن ماهية الحركة؛

من غير شأن حصاص بود من هو دها

= واحتج الأشعرية بوجوه، منها: أنها لو بقيت، والبقاء عرض قائم بالباقي، لزم قيام العرض بالعرض. وجوابه أولا: منع كون البقاء عرضا؛ لأنه أمر اعتباري، والمراد بالعرض: الموجود في العين. وثانيا: النقص بالعرضية والقيام بالغير والتحيز بالتبعية والحدوث والمخلوقية وأمثالها؛ فإنها أعراض قائمة بالعرض. وثالثا: أن البقاء نحو من الوجود باعتبار استمراره، ووجود الشيء عينه عندهم لا قائم به. ورابعا: أن المراد بالقيام هو التحيز بالتبع، فلا نسلم أنه قائم بالعرض، بل كلاهما بالجوهر، وإنما الغرض واسطة القيام. وخامسا: أنه لو سلم فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض كما قالت الحكماء: إن السرعة والبطء قائمان بالحركة، وله نظائر.

ومنها: أنه لو بقي، ومن الجائز خلق مثله في الحالة الثانية إجماعا، لزم اجتماع المثلين بلا امتياز؛ لاتحاد المحل والوقت. والجواب أولا: أن خلق المثل مشروط بإعدام الأول عنه؛ لأن الجواز ليس مطلقا إجماعا، بل بهذا الشرط. وثانيا: أنه منقوض بإيجاد مثله في الحالة الأولى؛ فإنه قادر عليه، فما هو جوابه فهو جوابنا. وثالثا: أنه منقوض بإيجاد مثل الجوهر في حيزه في الحالة الثانية، فلزم امتناع بقاء الجوهر أيضا، وهو مجمع البقاء. ومنها - وهو العمدة عندهم - أنه لو بقي امتنع رواله في الحالة الثالثة وما بعدها؛ لأنه لو كان رواله مقتضى ذاته، امسح وجوده أولا؛ لامتناع تحلف ما هو مقتضى ذاته عنها. أو مقتضى غيره المزيل له بالإيجاب بطريان صده عليه، وطريانه مشروط بانتفائه؛ لأنه ما لم يخل عنه لم يمكن اتصافه بضده، فلو علل بطريان ضده لزم الدور. أو مقتضى غيره المزيل به باختباره، إما بشرط صدور عدم عنه، والعدم نفي محض لا يصلح أن يصدر عن شيء، أو بشرط صدور أمر وجودي هو عرض، لزم تسلسل الأعراض، أو جوهر، وبقاؤه مشروط بالعرض، لزم الدور. والجواب عنه أولا: أنه مقتضى ذاته، أي عدمه اللاحق في الثالث فقط، لا في الأول، فلا يلزم امتناعه في الأول والثاني، بل وجوبه فيهما؛ لأن اللاحق مشروط بالوجود.

وثانيا: أنه منقوض بزواله في الزمان الثاني بجزئان الدليل كله فيه. وثالثا: أننا نمنع أن طريان الضد مشروط بزواله إن التزم تقدم الشرط، وإلا لم يلزم الدور، كما في دخول جسم مقام الآخر في حيزه. وله أجوبة أخرى قوية، وكذا للمخالف حجج قوية مذكورة في الأسفار.

(١) قوله: ولأن ماهية الخ: هذا الوجه لا يثبت إلا حدوث الحركة لا حدوث السكون، فلا يثبت به كون الساكن محل الحوادث. وحاصله: أن نفس طبيعة الحركة لكونها كونا أول في حيز بعد كون في حيز آخر: تقتضي أن يكون كل كون من الحركة مسبوقا بالغير، والمراد بالغير هو الكون الآخر السابق عليه، سواء كان ذلك الكون سكونا أو حركة. وعلى التقديرين يكون ذلك الكون أيضا حادثا؛ بحسب كون الجسم الذي هو محلها محل الحوادث، وهذا القدر هو المقصود ههنا.

لما فيها من انتقال حال إلى حال، تقتضي المسبوقية بالغير، والأزلية تنافيهما. ولأن كل حركة  
 فهي على التقضي وعدم الاستقرار، وكل سكون فهو جائز الزوال؛ .....  
 وهو المسمى بالعدم وهو المسمى بالعدم

= ولا يرد عليه أن الثابت هو كون حركة جزئية حادثة مسبقة بغيرها الذي هو الفرد الآخر من الحركة، لا كون مطلق  
 الحركة الساري في أفرادها على الإبهام والاستمرار بتعاقبها حادثاً. ووجه عدم الورود ظاهر؛ لأن هذا الاحتمال غير مضر  
 للمقصود ههنا، مع أن هذا إنما يرد على القائل بوجود الكلي الطبيعي إذا ثبت كون المطلق ذاتياً لأفاده.

ولعل أهل الكلام غير قائلين بشيء منهما، على أن حصول المطلق ممنوع، ولو سلم فإنما هو في ضمن حلول جزئياته،  
 بل حلوله عين حلولها كالوجود، وهي حادثة بحلولها، فكذا المطلق بحلوله، مع أن الحكم الثابت لكل فرد يثبت لنفس الطبيعة  
 من حيث هي هي أيضاً، فلا يقدح في هذا الوجه إلا إثبات الاتصال في الحركة، وأن هذا كله حركة واحدة متصلة جزئية  
 مستمرة دائمة أزلية بلا بداية، وليست حركات كثيرة بحسب الآتات والأكوان، وأجزاؤها ليست إلا تحليلية، وليس حدوثها  
 إلا حدوثاً وهمياً اعتبارياً كوجودها الاعتباري الوهمي باعتبار القسمة الوهمية على ما هو مذهب الحكماء، فيكون الحركة  
 للشخصية الواحدة كحركة الفلك عندهم أيضاً حادثة، لا أن طبيعتها قديمة، وأجزاءها أو أفرادها حادثة كما قالوا. فعلى هذا  
 يكون كل من العقل والنسوفة وكل فرد من أفراد الكون والأين أمراً وهمياً فرضياً حادثاً بحدوثه الاعتباري، فلا يضر أزلية  
 الحركة الخاصة، فافهم.

١١ قوله: «لأن كل حركة...» هذا الوجه بمقدمتيه يثبت حدوث كل من الحركة والسكون، وحاصله: أن طبيعة الحركة  
 مقتضاها الانقضاء وعدم الاستقرار، وهو منافي للقدم المقتضي للاستمرار والبقاء على حالة واحدة. وأما السكون فهو وإن  
 كان بقاءً على حالة واحدة عند القائل ببقاء العرض، لكنه ممكن الزوال عن الساكن؛ لأن كل جسم بحسب طبيعته صالح بالذات  
 معرض الحركة له، فصلوحه له مورت لإمكان زواله؛ إذ لو امتنع زواله لم يتصور صلوحه له.

وأورد عليه كما مر: أن اللازم منه حدوث جزئيات الحركة لا حدوث نوعها، وقد عرفت ما فيه.

١٢ قوله: «أورد عليه بأن جوار الزوال لا يستلزم سبق العدم، بل يستلزم إمكان سبق العدم. انتهى»  
 قلت هذا مبني على الغفلة عما قدمه الشارح - وسبوره -: «أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه»؛ فإنه من سلكه يعلم أن  
 ما جاز عليه العدم لا يمكن أن يكون قديماً، فلا يكون إلا حادثاً، فلزمه سبق العدم بالفعل، لا مجرد إمكان سبقه. ثم يورد  
 أن كون القدم يناقض العدم لا يتم به المقصود؛ فإن قدم الشيء لا يناقض إمكان عدمه، وإنما يناقض وقوع عدمه، فحيث جاز  
 أن يكون وجود السكون أمراً أزلياً مع كونه جائز الزوال نظراً إلى ذاته.

قلت: لعل المراد بالإمكان والجواز هو الإمكان الواقعي الذي لا يلزم من فرض وقوعه محال في الواقع، لا الإمكان الذاتي  
 منتهى بجانب الوجود، ولا الاستعدادي، ولا الوقوعي. فعلى هذا قدم الشيء وإن لم يناف إمكان عدمه إمكاناً ذاتياً =

لأن كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة، وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قَدَمُهُ.  
وكذا كل جومر أي بالبداهة، أو بالوجوب، أي إمكانه واجب أي مسأله درو

وأما المقدمة الثانية:

أي كل ما لا يخلو عن الحوادث حادث

= فهو ينافي إمكان وقوعه إمكانا واقعيا.

ومن الظاهر أنه لا يلزم من فرض وقوع تحرك الساكن بالفعل محال أصلا، إلا أن يقال: عدم العلم غير علم العدم، فيجوز إن لم تعلموا استحالة من فرض وقوعه، ولكنه يلزم في نفس الأمر؛ لجواز استناده إلى أمر قديم واجب بالذات أو مستند إليه انتهاء.

(١) قوله: قابل إلخ: قيل عليه: إنه إن أراد أن الحركة حاصلة في كل جسم بالفعل، وأراد بالقبول مطلق الاتصاف: فممنوع؛ لجواز أن يستند سكونه إلى فاعل قديم بحيث لا يقبل الحركة أصلا، وإن أراد أن كل جسم قابل للحركة بمعنى أنها تتمكن له إمكانا ذاتيا: فغير مفيد؛ فإن ما يجوز عدمه نظرا إلى ذاته جاز أن يستند إلى فاعل قديم بحيث يمتنع عدمه أصلا، فلا يتم المقصود الذي هو إثبات حدوث السكون.

وما قيل: إنه يجوز أن يراد به الإمكان الوقوعي بحيث لم يبق فيه جهة امتناع أصلا، فليس بشيء؛ لأن كون السكون ممكن الزوال بهذا المعنى لا يكون مُسَلِّما عند الخصم؛ لجواز الاستناد المذكور، كما يجوز الاستناد المذكور في الحركة عند الفلاسفة في الأفلاك، ولذا تدوم لها ويمتنع فكها عنها.

(٢) قوله: بالضرورة إلخ: أي بطريق المشاهدة؛ لأن ما نشاهده من الأجسام هي الكواكب والبحار والأرض وما عليها من المواليد الثلاث، وكل منها قابل للحركة بالفعل. أما الكواكب والبحار فظاهر حركاتها، وأما الأرض وما عليها فكذلك؛ فإننا نرى في أطرافها زلازل عظيمة بحيث لم يبق فيها طرف ساكن أصلا. إذا عرفت هذا فما ذكره المصنف من قوله: «والعالم بجميع أجزائه محدث»، معناه: أن ما نشاهده منه بجميع أجزائه محدث، فهذا القدر يكفيني في إثبات الصانع تعالى؛ إذ يصح أن يقال مثلا: هذا العالم المشاهد لنا لا يخلو من الحركة والسكون، الجائز الزوال بالفعل، وكل منهما حادث كما ترى، فلا بد من صانع واجب الوجود، هكذا قيل.

قلت: فيه نظر، أما أولا: فلم يثبت جواز سكون الفلك بالفعل بالإمكان الوقوعي، مع أنه مما نشاهده.

وأما ثانيا: فلأن زوال سكون الكواكب بحركاتها المشاهدة غير مسلم على رأي من يرى الأرض متحركة، فيجوز أن تكون الأرض متحركة ويحس بحركة الكواكب وطلوعها وغروبها بهذه الحركة، وتكون في حيزها ساكنة، بل ممتنعة الحركة.

وأما ثالثا: فلأنه لم يأخذ الهواء في هذا المشاهد، ويجوز أن يكون الطبقة العالية منها ساكنة غير متحركة، بل ممتنعة التحرك؛ بما ذكرنا. وكذا يجوز ذلك في كُرَّة النار وما تحت أديم الأرض من الأشياء، وكذا بعض طبقات البحار؛ لأننا لم نشاهد حركات جميعها.

فلأن<sup>(١)</sup> ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل، وهو محال.

<sup>أي وجوده اعمى</sup>

### وههنا أبحاث

<sup>في صوح وإسناد</sup>

الأول : أنه لا دليل على انحصار الأعيان في الجواهر والأجسام، وأنه يمتنع وجود

<sup>الشيء من قبل أهل الكلام</sup>

يمكن بقوم بذاته،

<sup>بغير حيز</sup>

= وأما رابعا: فلأن وقوع الزلزلة بحيث يتحرك بها جميع أطراف الأرض لا يسلمه الخصم، إذ هو غير مشهود ولا مرهون عيه، فضلا عن جميع أجزاء الأرض من أعماقها.

وأما خامسا: فلأن مسألة حدوث العالم مستقلة على حدة عن مسألة إثبات الصانع، متفق عليها بين الملمين فقط، وإثبات الصانع غير متوقف عليه؛ لأنه يثبت بمجرد كون الشيء ممكنا، ولو قديما؛ لأن وجوده بدون العلة محال، مع أنه يجوز أن يستند هذا المشاهد المحذث إلى غير المشاهد من العالم، ولا يكون ذلك محدثا، سواء كان صالحا للمشاهدة أو لا، فلا يمكن به إثبات الصانع، فافهم.

(١) قوله: فلأن إلخ: حاصله: أنه لما كان غير خال في شيء من مواطن نفس الأمر عن حلول حادث فيه، لم يتصور وجوده في الأزل الذي هو عبارة عن القدم في جانب الماضي؛ لأن وجود الحادث فيه لازم له، فلو كان أزليا كان اللازم - وهو وجود الحادث فيه - أزليا أيضا، فلزم قدم الحادث، وهو جمع بين المتنافيين. وعلى هذا لا يرد ما سيورده الشارح، لكن يرد عليه: أن اللازم له وجود حادث مّا فيه، لا وجود حادث معين.

ولا نسلم امتناع قدم وجود حادث؛ لأنه على وجوده الانتشاري مستمر سيال في هذه الوجودات الحادثة الطبيعية، ووجوده مساوق القدم في القدم للوجود الإلهي لنفس الطبيعة، وكم من أحكام تختص بالطبيعة ولا تسري إلى أفرادها، وإن كانت مستفادة من جهة الأفراد، كالنوعية للإنسان؛ لكونه عين حقيقة أفرادها. وكذا اللاتقنية عارضة لمطلق العدد ومقدور الباري وغيرهما، مع أن كل مرتبة متعينة من أفرادها واقفة غير متناهية، فهكذا حال الوجود الإلهي لنفس الطبيعة. فعلى هذا اندفع ما أورده الشارح من الجواب.

(٢) قوله: وههنا: [أي في إثبات حدوث العالم].

(٣) قوله: الأول إلخ: حاصله: أن العالم عبارة عما سوى الله تعالى، سواء علمنا وجوده أو وجود نوعه أو حسه، أو لم نعلم شيئا منها، كالأجناس المعبر عنها بـ«عالم الغيب» لا يُكْتَنه حقائقها. ومن الظاهر أن العالم بذلك المعنى غير منحصر في أعيان والأعراض، فلم يثبت حدوث كل ممكن أي ممكن كان، ثبت إمكان وجوده عديدا أو لا، وعلى هذا لا يكون جواب الشارح مُتَّجها إليه.



ولأ يكون متحيزاً أصلاً، كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة.

فهو مجرد عن المادة <sup>١</sup> العشرة <sup>٢</sup> الفلكية القديمة، والإنسانية الحادثة <sup>٣</sup> أي يكونها موجودة في الخارج

والجواب: أن المدعى حدوثاً <sup>(١)</sup> ما ثبت وجوده من الممكنات، وهو الأعيان المتحيزة

جواب بالقول بالموجب فلا يصره إمكان غير المتحد

والأعراض؛ لأن أدلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات.

في حكمه بل مفوضة بقوى

الثاني: أن ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الأعراض؛ إذ منها ما لا يدرك <sup>٤</sup> بالملاحظة

وهو هذا الدليل

حدوثه، ولا حدوث أضداده، كالأعراض القائمة بالسماوات من الأضواء والأشكال

وهي أعراض عديمة أي وجوده

والامتدادات.

وكذا ألوانها عند أهل الكلام

والجواب: أن هذا غير محلٍّ بالعرض؛ لأن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض؛

أي يسأله

أي بأصله، وهو حدوث العالم بغيره وقطعه

ضرورة

قوله: **حدث** إلخ: [وانحصاره في العين والعرض، لا انحصار كل ممكن.] جواب بتغيير الدعوى أو بتفسيرها الغير الظاهر.

ثم على هذا يعود النزاع إلى النزاع في إمكان وجود المجردات وامتناعها، أو وقوعه وعدم وقوعه، لكن أدلة وجودها غير تامة عندنا، نعم قد اعترف بعض الأئمة بتجرد النفوس مع حدوثها.

قوله: **لأن**: [دليل لما يعلم ضمناً أنه لم يتعرض لحدوث المجردات.]

قوله: **الثاني** إلخ: حاصله: أنه يلزم أن يلغو تشمير الذيل لإثبات حدوث جميع الأعراض، بل يكفي إثبات حدوث الحركة والسكون منها، ولو أريد إثبات حدوثها مستقلاً بلا تبعية حدوثها لحدوث الأعيان، لم يكف له ذلك البيان. وعلى هذا لا يتجده الجواب كما لا يخفى، إلا أنه غير وارد على أصل المراد، بل على طرز البيان.

قوله: **ما لا يدرك**: [أي لا يعلم، لا أنه لا يحس؛ إذ هو معنى لا عين.]

قوله: [لكن أضواء بعضها حادثة مشاهدة كما في القمر.]

قوله: [القائمة بالكواكب، فللمراد بالسماوات الفلكيات لا الأفلاك.]

قوله: **والامتدادات** إلخ: هي أبعادها، أي ذهاب الامتداد في الجهات، وإلا فالمقدار عندهم ليس غير الجوهر الممتد وهم غير قائلين بوجود الكم المتصل ولا المنفصل القائمين بالجواهر.

قوله: **ضرورة** إلخ: أي لا اضطرار حدوثها إلى حدوثها من جهة عدم قيامها إلا بها، فالإضافة للعلية؛ لأدنى ملابسة. أو هذا ثابت لبدايته من جهة عدم القيام. وهذا تأويل جعّله مفعولاً له لقوله: «يستدعي»، على مذهب من شرط اتحاد فاعله =

وهي بحاجة إليها في وجود  
أنها لا تقوم إلا بها.

وهو المقدم في جانب الماضي

الثالث : أن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة، حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها، بل هو عبارة عن عدم الأولية، أو عن استمرار الوجود في أزمنة وهي أعراضه ٨

مقدرة غير متناهية في جانب الماضي. ومعنى أزلية الحركات الحادثة: أنه ما من حركة إلا وقبلها حركة أخرى لا إلى بداية. وهذا هو مذهب الفلاسفة، وهم يسلمون أنه لا شيء من جزئيات أي الأزلية بهذا المعنى

فيفاعل المعلل به، وإلا فلا حاجة إليه. ويمكن نصبه على المصدرية. والحاصل: أنه يلزم من حدوث الأعيان حدوث الأعراض، وإلا فلو كانت قديمة لزم وجود الحال بدون محله

(١) قوله: **الثالث إلخ**: منع على المقدمة القائلة: لو ثبت وجود ما لا يخلو عن الحادث في الأزل، لزم أزلية الحادث بالاستناد، بأن الأزلية ليست عبارة عن كونه في وقت أو حالة خاصة، بل عبارة عن عدم بداية وجوده ثابتا كان أو زمانيا متصرا بذاته، أو عن استمراره وسيلانه في أزمنة غير متناهية ماضية، وهذا مختص بالزمان كالخركات والفلكيات، لا بالعقول؛ لتعاليتها عن التصرف.

والأزلية في الحركات أزلية تعاقبية لا قرارية، فلا يلزم بحدوث كل حركة عدم أزليتها، ولا عدم أزلية طبيعة الحركة. ووجودها سيال في ضمن هذه الوجودات الحادثة. ولا يلزم من حدوث كل فرد حدوث وجود الطبيعة، كما لا يلزم من عدم وجود كل إنسان ثلاثة آلاف سنة أو ثمانين ألف سنة عدم وجود مطلقه فيها، كما لا يخفى؛ فإن لها أحكاما خاصة لا تتجاوز الأفراد، وأحكام الخصوص قد تثبت لها بالعرض، فلا يتجه الجواب.

(٢) قوله: **بل هو إلخ**: [أي هو معنى من المعاني، لا شيء قائم بالجسم، بل معنى اعتباري منتزع عن الجسم بهذا الاعتبار] فيلزم: **مقدرة إلخ**: إنما زاده تنبيهها على أن تعدد الأزمنة على مذهبهم - وهو الاتصال - فرضي وهي تقديري، وإلا فهو شخص واحد متصل بلا كثرة في الشخص.

وقد يقال: إنه ليشمل أزلية الباري تعالى وصفاته؛ فإنه لا زمان عند وجوده. وما يتوهم أنه وهي، فلا حاجة إلى ذكر التقدير: ساقط؛ بأنه قد يتوهم من وجود الحوادث، ولا حوادث في الأزل، فيقدر وجودها، فلذا ذكر لفظ التقدير.

قلت: هذا كلام على مذهب الحكماء، وهم غير قائلين بكونه زمانيا، بل ليس للمتكلم أيضا أن يقول بتغيره وتصرفه ذاتا أو صفة. على أنه لا تقدر في العدم، فلا معنى له عند عدم الحوادث

(٣) قوله: **إلا وقبلها**: [الواو للحال، أي لا يوجد حركة في حال إلا في حال كون حركة ما سابقة عليها].

فإنه بل لا يسلمون ذلك، وإنما عندهم الحركة: شخص واحد جزئي متصل، إما بنفسه أو بالاتصال =

الحركة بقديم، وإنما الكلام في الحركة المطلقة.

بالقدم

أي طبيعتها السارية في أفرادها

الفلكية

والجواب: أنه لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي، فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث

في الخارج لا امتناع وجود الكلي بلا تعين في العين هو نفس الحركة

كل من الجزئيات.

الرابع: أنه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الأجسام؛ لأن الحيز هو السطح

المتضمن فيه الجسم

مع على حصر الممكن في التحيز بالذات أو بالعرض

لأنه سطح قائم بالجسم، فله حيز أيضا هو سطح، وهلم جرا

الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي.

هو سطحه الأعلى

للممكن

هو أسفله

والجواب: أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم، وتنفذ فيه

أبعاده.

= الزماني غير متناه في جانب الماضي كالزمان. ووجودها تعاقبي غير قار، أو وجود دهرى مجتمع في متن الدهر بلا ترتب إلا بالاتصال، وهو مذهب جمهورهم. فالشخص أيضا قديم، وإنما الحادث أجزاءها التحليلية الفرضية المقطوعة الطرفين بالتوهم. وهي أفراد لمطلق الحركة أيضا كأجزاء الماء المتصل، لكن وجود الشخص وجود حقيقي وهذه الأفراد فرضي غير مقرر؛ لكونه انتزاعيا، فلم يتجه الجواب من وجه آخر، ولا إبطال إلا بإجراء براهين بطلان عدم التناهي مطلقا تعاقبا أو اجتماعا، ولو سلم اختصاص أجزاءها بحالة الاجتماع فهي مجتمعة أيضا عندهم في عالم الدهر وحاق الواقع.

قوله: لا وجود إلخ: عينيا كان أو ذهنيا؛ لأنه شخص ذهني أو لحاظي؛ لاكتناف عوارض الظرف والمحل. ولذا قيل بامتناع الماهية المجردة مطلقا. ثم هذا غير مسلم، لا في المتناهي ولا في غير المتناهي، كما عرفت من تمثيل طبيعة الإنسان، وكما يقال: الورد يبقى شهرين، وكل فرد منه لا يبقى كذلك، وظاهر أنه في المتناهي. فالعجب ممن يُثبِّل له به، ويعترف في المتناهي لا في غيره.

قوله: للمطلق: [أي للكلي، لا المطلق المصطلح].

قوله: للمطلق: [فيه أن حدوث كل فرد لأن لوجوده بداية، والكلي لا بداية لوجوده؛ لعدم تناهي الجزئيات له. قلت: مطلق الشيء متصف بكل من الحدوث والقدم أخذا من كلٍّ ومن المجموع، وأخذنا منه الأحكام العامة والخاصة، والشيء المطلق متصف بالقدم؛ لعدم أخذه أحكام الأفراد منفردة].

قوله: الرابع إلخ: هذا مبني على مذهب المشائين القائلين بأن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي، المماس ذلك السطح للسطح الظاهر من الجسم المحوي. وعلى أن الحيز والمكان أمر واحد. وكلاهما ممنوع عندنا.

قوله: الفراغ إلخ: أي البعد الممتد في الأقطار الثلاثة الذي يفرضه الوهم من توهم كون الجسم مشغولا متوهم السريان =

ولما ثبت<sup>(١)</sup> أن العالم محدث،

في ذلك الفضاء. وقد يقال: هو معنى المكان، والحيز ما يعتمد عليه الجسم، كما هو عند العرف. وأما الحكماء المشائية فالمكان عندهم هو السطح المذكور، والحيز أعم منه، وهو ما يتباين به الجسم عن الآخر ويتمايز به عنه في الوضع، سواء كان مكانا فقط، أو مع الهيئة الوضعية، أو نفس الوضع، كما في الجسم المحيط بالكل. وأما الرواقية فالمكان عندهم هو البعد الموجود المجرد عن المادة، سائر أقطار الممكن في أقطاره.

(١) قوله: ثبت إلخ: رأيت بعض العرفي في بحر محيط من السفاهة يتفوه بأنه في قلق من فهم هذه الأدلة؛ لكونه قاصر الذهن بالثغونة، وبأن الواجب هنا الاعتصام بأدلة الكتاب والسنة، وأنه لا يجوز التشبث بذيل العقل وتخطياته في إثبات العقائد الإسلامية، بل هو سقفه ظاهر عند البراهين السمعية. فانظر إلى هذه المرتبة من التخبط من الشيطان وإفراط الجهل بمباني الإيمان!

ألم يدر أن إثبات المباني الإسلامية التي يتوقف إذعان أصل الشرع على الإذعان بها، هل يمكن بالأدلة السمعية؟ أليس استحالة الدور أبين من استحالة قلب العطار شريفا سيدا؟! ألم يفتح طرفا إلى أن وصمة الممتنعات النظرية أيضا مدفوعة من ذبول طاهرة شرعية فضلا عن البديهية؟! وعند ذلك تؤوّل النصوص القطعية وتصرف الآيات عن ظواهرها.

ألم ير أن استحالة عدم الإرسال الإلهي عند صدور المعجزة بعد الدعوى أزعجته إلى الإقرار بالنبوة، مع أن إثبات كونها عقلية يصعب على هذا القاصر جدا، بل ممتنع عادة، لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور. ومن ثم تراه يحمل التشبهات على ظواهرها، فهو من الذين في قلوبهم زيغ، فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة، إذا لم تستحي فاصنع ما شئت.

(١) قوله: محدث إلخ: أي الأجسام بذواتها وصفاتها حادثة، وهو الحق، وبه قال المليون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس. وذهب أرسطو ومن تبعه من متأخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا إلى أن الفلكيات قديمة بموادها وصورها وأعراضها المشخصة، غير الحركات والأوضاع والأشواق والإرادات المتحددة وقتا فوقتا، فحادثة، والعنصریات بمادتها وصورها احسمية بنوعها والنوعية بجنسها. وذهب من تقدم أرسطو إلى أنها قديمة بذواتها، محدثة بصفاتها. فمنهم من زعم أن القدم جسم، فقال ثاليس الملطي: إنه الماء المبدع الأول، المخرج منه السماء والأرض وما بينهما؛ أخذًا مما في التوراة. وقيل: النار، والباقى منها بالتكثيف. وقيل: البخار، والباقي إما بالتلطيف أو التكتيف. وقيل: الخليط من كل شيء جسم وجزء.

ومنهم من زعم أنه ليس بجسم، فقالت الثنوية من المجوس: النور والظلمة، والعالم من تولدهما. وقال الحرمانيون: النفس والهوى. قد عشقت بالهوى؛ لتوقف كما لها الحسى والعقلي عليها، ومنهما أنواع المكونات. وقيل: الوحدة تحيزت فصارت نُقْطًا، ومنها خطأ، ومنه سطح بالاجتماع، ومن جمع السطوح الجسم.



خير مقدم في حدوثه

ومعلوم أن المحدث لا بد له من محدث؛ ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن من غير مرجح، ثبت أن له محدثا.

جواب «لما»

### والمحدث للعالم هو الله تعالى<sup>(١)</sup> أي الذات<sup>(٢)</sup>

أي الخالق الموجد، المخرج له من العدم إلى الوجود

= وتوقف جالينوس في هذه المسألة، وقال لبعض تلامذته: اكتب عني: إني ما علمت أن العالم قديم أو محدث. فطعن به فيه بعض أقرانه إذا أراد من ملك زمانه تلقيبه بـ«الفيلسوف»، فلم يلعبه به.

قوله: امتناع إلخ: يرد عليه: أن العدم السابق قديم ولا مرجح له، وأن العدم لا يحتاج إلى تأثير مرجح، إلا أن يقال: عدم العلة علة لعدم المعلول، سواء أخذ عدم العلة التامة، وهو التحقيق، أو عدم علة مآ، كما قيل. وقد يدفع استحالة الترجيح بلا مرجح بالفأر من سبيح إلى أحد طريقين سنحنا له من غير ترجيح، وله موارد نقوض آخر أيضا. وقد يقال: عدم العلم لا يستلزم علم العدم. وله أجوبة أخرى أيضا. ومن هذا يختار: أن الممتنع هو الوجود بالإيجاد بلا موجد. وللبسط مقام آخر، نبذ منه في مقدمات «التوضيح وتلويحه».

(٢) قوله: ترجيح إلخ: [ولا يمتنع ترجيحه بلا مرجح عندنا كما في الإرادة إذ هو ترجيح وترجح المراد به.]

(٣) قوله: هو الله تعالى إلخ: هذه مسألة يتوقف عليها الإقرار بالنبوة وصدق دعوى مدعيها؛ إذ لو لم يثبت أولاً وجود الباري فمن أرسله؟ فهي من أقدم علل الإيمان بالرسالة، كالتوحيد والاتصاف بالصفات الكمالية وبالإرسال وبخلق الملائكة والوسائط للإيحاء. فإثباتها مع نظائر بخمس مائة آية أو بالأخبار الشرعية، وكونها مغنية عن الأدلة الكلامية إغناء الإصباح عن المصباح: من أعظم مراتب إفراط الجهالة وأقبح أنحاء السفاهة، ولكن لا غرو من الهككة الراعن الممحو في الوقعة في الأئمة، والطاعن فيهم اللاعن، والغال في غنائم الشريعة الخائن.

(٤) قوله: الذات إلخ: قيل: فسر به ليصح الحمل عند من لا يجوز حمل الجزئي. وليعلم أن موضوع الطبع حمل المجهول على المعنوم، والمعنوم سابقا علمه بصمة كونه محدثا، لأن المحدث لا بد له من محدث. وليصلح إيراد صيغة الفصل، ولا فمقامها عند اشتباه الخبر والنعت، والعلم لا يصلح نعتا. قلت: هذا أصل علة الوضع، ثم عزلت الملاحظة عنها كما في «كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبُ» (المائدة ١١٧)، ودار الحكم على الدليل لا على العلة، كما في عامة الأحكام الشرعية. وقيل: إنما وصف بأد وجوده من ذاته لإشعار زيادة وجوده عليه بأنه ناشئ منه. وأورد عليه بأنه لا يثبت من دليله. قلت أولا: المراد به الوجود المصدري المتبادر، وهو زائد إجماعا ناشئ منه. وثانيا: إن الدليل لم يقمه عليه، بل على مجرد وجوب الوجود، كما يعطيه ألفاظه. وقد يقال: لو كان عين ذاته لزم إمكانه؛ لأن العينية ليست لذاته، وإلا لكان عينا في الممكن فهو لغيره، فيكون ممكنا. قلت أولا: معارض بأنه لو كان غيره لم يكن لذاته، وإلا كان غيرا في وجود الوجود أيضا فهو لغيره. وثانيا: بأنه لو كان غيره قام به فهو علة لإمكانه، ووجود العلة مقدم، فإما أن يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى العينية. وثالثا: إنها لذات الواجب لا لذات مطلق الوجود.

هو المستحيل عدمه بالذات مطلقا لا نحو منه فقط كالسابق واللاحق، ولا حتى ما من على مدعى الحكماء

الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ، ولا يحتاج إلى شيء أصلاً؛ إذ لو كان

جائز الوجود لكان من جملة العالم، فلم يصلح محدثاً للعالم ومبدأ له، مع أن العالم اسم

أي يكون موجداً له بعد تعدد

بحدوثه أو إمكانه

مساوي نظريتين ممكنين

لجميع ما يصلح علماً<sup>(٦)</sup> على وجود مبدأ له.

أي لكل جنس صالح لكونه علامة على مبدئه

وقريب من هذا ما يقال: إن مبدأ الممكنات بأسرها لا بد أن يكون واجبا؛ إذ لو كان ممكنا

والفرق أن الأول استدلال بالحدوث على المحدث، وهذا بالإمكان على العلة أي تمامها

لكان من جملة الممكنات، فلم يكن مبدأ لها.

وقد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار إلى إبطال التسلسل<sup>(٧)</sup>، وليس

لعدم ذكر إبطال التسلسل فيه الخالق للعالم، الواجب الوجود؛ إذ الممكن لا يصلح علة موجدة لشيء

كذلك، بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل، وهو أنه لو ترتب سلسلة الممكنات .....

الحوادث

أي ليس دليله بلا افتقار إليه بل دليله بإبطاله بهذا الدليل

قوله: **ولا يحتاج**: [أي وجوده أو ذاته في وجوده].قوله: **[أي ماهية الذات، وهو الحقيقة الكلية]**.قوله: **إلى شيء**: [أي موجود ممكن أو واجب].قوله: **محدثا إلخ**: قيل: إن لم يصلح محدثا لجميعه فمسلّم لكن التالي خلاف الفرض؛ لأن الفرض كونه محدثا له، فيجوز كونه من العالم غير حادث، مبدأ لما يصدر منه. وإن لم يصلح محدثا لما سواه، فالملازمة ممنوعة.

قلت: قد تقرر أن الممكن لعرائه عن الوجود في نفسه لا يصلح علة موجدة لشيء. وأيضا قد تقرر عندهم أن كل ذات ممكنة محدثة. وقيل: الملازمة ممنوعة؛ لأن صفاته جائزة الوجود وليست من العالم. قلت: لا ينقض الكلية؛ لأن معناها: كل ذات جائزة من العالم.

قوله: **اسم إلخ**: إن أريد به الكل الفردي خالف المتبادر، ولزم كونه اسما لكل فرد. وإن أريد به المجموعي فهو من أفراد العالم لا عينه. ويتنقض بالصفات. ويمنع الملازمة؛ لجواز كون الممكن غير علامة. قلت: هذا كله واه؛ إذ كل ممكن لا احتياجه علامة، ولأن كل ذات ممكنة حادث. ثم هذا ليس حادثا حتى ينقض بشيء.قوله: **يصلح علما**: [أي يمكن وإن لم يكن بالفعل].قوله: **مبدأ إلخ**: مبني على أن علة الكل علة لكل جزء منه، وفيه أنظار. وما يشاهد أن النجار علة فاعلية للسرير، وليس علة لكل خشب ومسمار، وموجدا له: ساقط؛ بأنه ليس علة وفاعلا إلا لحدوث الجمع والتركيب والهيئة السريرية،

نفسه.

قوله: **التسلسل**: [وكذا أخوه الدور، ولم يذكره اكتفاء بأخيه. وقيل: الدور مستلزم لتسلسل، وهو مفروغ عنه في مقامه].

لا إلى نهاية لا محتاجة إلى علة، وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها؛ لاستحالة كون <sup>ذاهبة بالترتيب لا إلى إلخ</sup> شيء علة لنفسه ولعلله <sup>(٣)</sup>، بل خارجا عنها، فيكون واجبا <sup>(٤)</sup>، فتقطع السلسلة.

ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق، وهو أن نفرض من المعلول الأخير إلى غير النهاية <sup>لأن الخارج عن جملتها هو الواجب، لا غير</sup> جملة، ونما قبله بواحد <sup>أو مما بعده بواحد أو كثير معين متناه</sup> مثلاً إلى غير النهاية جملة أخرى، ثم نطبق الجملتين، بأن نجعل الأول <sup>بالنطبق الإجمالي العقلي الباء للبيان</sup> من الجملة الأولى بإزاء الأول من الجملة الثانية، والثاني بالثاني، وهلمَّ جرَّاء، فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية، كان الناقص كالزائد، وهو محال، وإن لم يكن <sup>بلا بقاء فضل</sup>

فقد وُجد في الأولى ما لا يوجد بإزائه شيء في الثانية، <sup>أي الجملة أي واحد موجود</sup> هو الواحد الزائد <sup>لزيادة عليها</sup>

قوله: [لحاجة رجح وجودها بتساوي طرفيها لإمكانها إلى علة مرجحة لوجودها على عدمها الأصلي].

قوله: [لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالوجود، فلا يفيد التغيرات الاعتباري].

قوله: [لف ونشر مرتب].

قوله: لأنه لو كان ممتنعاً لم يوجد، فلم يوجد غيره، ولو ممكناً كان داخلاً في السلسلة. ومعنى انقطاعها: انتهاءها في ختم العلية إلى الواجب، فلا يرد ما يتوهم.

قوله: السلسلة إلخ: يورد بأن مجموع الممكنات والواجب ممكن، فله علة، وهي ليست إلا جزؤه. وأجيب بأن المحتاج إليها مجموع الممكنات، والخروج يلزم لقطع السلسلة، وههنا ينقطع بالواجب، فهو علة لكل ما سواه. ومن أدلة إبطال التسلسل أنه يلزم وجود ما بالعرض بدون ما بالذات، وله أدلة كثيرة.

قوله: برهان التطبيق: [يجري في المتصلات الكمية بالترتيب الاتصالي، وفي الأعداد ومعدوداتها بالترتيب الوضعي أو العلي أو اللزومي].

قوله: [هذا تقرير إجراءاته في المنفصلات].

قوله: [فتكون زائدة عليها بواحد].

قوله: أي مساوياً له، أما كونه زائداً فلزم من كونه كلاً، والناقص جزء منه؛ لأنه مشتمل عليه وعلى قدر زائد مقطوع من المبدأ إلى المبدأ. وأورد عليه بأن الزيادة والنقص من عوارض الكم من حيث التناهي، والمساواة ههنا بمعنى عدم الانقطاع، أي التشابه في هذا الوصف، لا بمعنى التطابق بلا فصل، وليس هذا موضع بسطه.

قوله: محال: [لامتاع اجتماع المساواة والزيادة في شيء؛ إذ هو مصداق التناقض].

قوله: وإن لم يكن: [كل منها بإزاء واحد واحد منها، بل انقطعت الثانية].

فتنقطع الثانية وتناهي، ويلزم منه تناهي الأولى؛ لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناه، والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهي بالضرورة.

لان زيادة بعد ختم السلسله اي من ساهي اتايه

للقطع من الجانبين

وهذا التطبيق إنما يمكن فيما دخل تحت الوجود،<sup>(٢)</sup> دون ما هو وهمي محض؛

يعني لا محالي يجعل الكلي مرآة لأفراد غير متناهية كما في موضوع الكلية

فإنه ينقطع

فوله ..... استدلال السالمي في «التمهيد» على الصانع بأن المطر مثلاً دليل السحاب، وإن لم ير السحاب، ولذا يعلمه به الأعمى، وكذا المنسوج والمخيطة والبناء على الناسج والخياط والباقي يحصل به علمه باليقين. انتهى قلت: هذا جزم على جري العادة لا بطريق القطع القطعي الذي يمتنع خلافه بالذات. وقد يمكن وجود المطر بدون السحاب عقلاً على نمط خرق العادة، وخرق العادة من جنس الممكنات. وقال أيضاً: إن أمثال هذه المعلومات بعد الفكر توجب القطع، وتصير علماً ضرورياً يجب الإيمان به، ومن شك فيه يصير كافراً

قلت: النظري لا يصير ضرورياً أصلاً بالقلب، نعم هو مساوٍ له في القطع، لا في مراتب جلاء القطع، وأعجب منه هذا التكفير على أنه لا يتعلق الإكفار بإنكار البديهيات أيضاً.

(٢) قوله: **تحت الوجود إلخ**: أي يكون موجوداً واقعياً غير منوط باعتبار، خارجياً كان أو ذهنياً. وإنما شرطه لأن ههنا مغالطة باشتراك لفظ اللاتناهي؛ لأنه يطلق على اللاتناهي الكمي واللاتقي، وهما طبيعتان مختلفتان مختلفتا الأحكام والآثار.

فالأول محال، والثاني جائز، بل واقع في الأعداد والمعلومات والمقدورات وأجزاء الجسم وسائر الانتزاعات، ولهذا يجرى البرهان لإبطال عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة بإثبات ترتبها بإضافتها إلى أزمنة حدوثها. وأورد عليه بأنه لا ترتب للقلة والكثرة في كل زمان. وأجيب بأنه لا ضرر به في ترتب الأزمنة الغير المتناهية لها؛ لأن الحادث في كل زمان قدر متناه.

قلت: لا حاجة إلى إثبات الترتب؛ لما حققه الدواني أن كل جملة غير متناهية فهي مترتبة بترتب المجموعات الغير المتناهية بعد إسقاط واحد واحد بالترتب العلي أو اللزومي، أو بترتب الأعداد العارضة لها. لكن يرد أن المجموعات أمور اعتبارية ولا استحالة فيها. قلنا: لكنه يجري فيها إذا كان منشؤها غير متناه، كما في الأجزاء المتساوية الغير المتناهية في الجسم غير المساهي.

فوله ..... [لا وجود لها في العين بل بالعرض]

فوله ..... قيل: يجري في الحركات الملكية. لأن لها وجوداً ولو على التعاقب. وأورد بأن التوسطية شخص واحد غير متدد ولا متعدد، فلا كم متصلاً ولا مفصلاً؛ لأنها بسيطة، والقطعية أمر موهوم فلا وجود. قلنا: التوسط له امتداد عرضي سبيلانه واختلاف نسبه واستمراره، وإن كان في نفسه بسيطاً، فيكفي لإجرائه الكمية ولو عارضية، أو بالعرض ولا يلزمه كسبة مادت. والقطعية عند جمهورهم موجودة في الخارج في مجموع زمانها في عالم الدهر، وهو المحقق عندهم، =



بانقطاع الوهم.

لأن العقل لا يقدر على إحضار غير متناه تفصيلا

فلا يرد <sup>١</sup>النقض بمراتب العدد، بأن تطبق جملة٢١، إحداهما من الواحد لا إلى نهاية،  
نقض هذا البرهان

والثانية من الاثنين لا إلى نهاية. ولا بمعلومات الله تعالى ومقدورات<sup>٢</sup>ه ؛ فإن الأولى أكثر من

الثانية مع لا تناهيهما، وذلك لأن معنى لا تناهي الأعداد والمعلومات والمقدورات:  
أي مقدورات

أنها لا تنتهي إلى حد لا يتصور فوقه<sup>٣</sup> آخر، لا بمعنى: أن ما لا نهاية له يدخل في الوجود؛  
كل من هذه السلاسل الثلاث الجملة صفة لقوله: «حد»  
أي من العدم فيه

فإنه محال.

إجماعا

..... يعني أن صانع العالم واحد،

= بل أطبقه على وجود الزمان في الخارج قائما بالحركة. وإن الأعدام اللاحقة غيبويات لا أعدام حقيقية، فالإجراء ظاهر.

قوله: **فلا يرد إلخ:** لأن اللاتناهي لا تقفي وكل جملة موجودة متناهية. وقد يورد بأن السلاسل الغير المتناهية - كالأعداد والمقدورات واللزومات وغيرها - موجودة في علمه تعالى، الشامل لجميعها، وإلا لزم الجهل البعض فيجري فيها؛ لوجودها بالفعل. وأجيب بأن وجودها بالفعل غير متناه ليس ممكنا، فلا يشمل العلم كما لا يشمل القدرة.

وفيه أن العلم أعم من القدرة؛ لأنه يعلم الممتنعات أيضا، كما نعلمه، بل أزيد منه. وفيه أن المعلوم بالذات هو المفهوم، وهو ممكن لا ذات المحال؛ إذ لا حضور له ولا جهة له من الوجود.

قوله: **بمراتب:** [أي بإجرائه في إبطالها، وهي واقعية على صفة عدم التناهي].

قوله: **بمراتب:** [من الاثنين أو الواحد إلى غير النهاية. والظاهر دخول الواحد، والجمهور على خروجه من العدد؛ لعدم الكمية فيه والعدد منها].

قوله: ... [وهي ممكنات ذاتية فقط، ولو ممتنعة بالغير لا ممتنعة بالذات].

قوله: ... [لأن العلم يتعلق بالمحالات أيضا، ومجموعها مع الممكنات أكثر منها فقط].

قوله: ... [نائب فاعل لقوله: «لا يتصور»].

قوله: ... [صفة لله تعالى أو للمحدث، فلا إشكال معنى بل لفظا].

قوله: ... يريد به أنه لم يقصد به الوحدة الشخصية لهذه الذات؛ فإنه ظاهر؛ لكونه جزئيا، بل قصد به انحصار المفهوم الكلي وجوبا في الواحد الشخصي. ثم مفهوم الواجب ليس صفة هو مفهوم ذاتي كاشف عن عين الحقيقة ومصادقه نفس ذاته الحق كما أن مفهوم الناطق ولو صفة في الظاهر، فهو لكونه عنوانا لمبدأ مقوم يعتبر ذاتيا.

ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات واحدة. والمشهور .....  
وهو مفهوم كذا عقائد نفس المصنف، وحرريه بعدة مسددة

ففيه وأما بالنظر إلى أصول الفلسفة فلا تباين هذا المطلب طرق، الأول: أن الوجوب نفس ذاته، لا مضاف  
 التركيب، وإلا لو كان خارجا كان في مرتبة نفس الطبيعة خاليا عن الوجوب، بل ممكنا أو ممتنعا قابلا للعدم، وهو محال،  
 وتشخصه عين ذاته؛ لما تقرر بالبرهان، فلو تعدد كان تعين كل من المتعدد عين الماهية، فلزم وحدة المشخصين بالشخص،  
 وهو التناقض.

والثاني: أنه لو فرض تعينه زائدا لم يكن بخصيه إلا نفس ذاته؛ لامتناع حصوله من غيره، وإلا لزم إمكانه؛ لاحتياجه  
 إليه في الوجود، والنوع المقتضي لتعينه ينحصر في فرد واحد قطعا، وإلا لزم اقتضاء المتنافيين واختلاف المصادر بلا اختلاف  
 في المصدر، وتعدد التشخص باختلاف استعداد المادة

والثالث: أن التشخص يحتاج إليه في التعين الشخصي، فنسبته إلى الطبيعة النوعية كنسبة الفصل إلى الجنس في الحاجة  
 إليه في التحصل نوعا أو شخصا، والفصل مقوم، فلو تعدد الواجب لتعدد تشخصاهما، وإلا لزم التوحيد، فيلزم تركب كل  
 منهما من وجوب الوجود ومن التعين المقوم للشخص في التمايز الشخصي، والتركب ملازم للإمكان بالاحتياج إلى الأجزاء،  
 وتأخر الكل عنها ذاتا.

وأما بالنظر إلى دأب أهل الكلام فله طرق مستغربة سمح بها أبو شكور في «التمهيد» وهو علامة الزمان  
 منها: أنه يثبت بضرورة حاجة المصنوع، والثابت بها مقدر بقدر الضرورة، وهي مرتعة بوجوب الواحد، فلا يقال بوجوب  
 الزائد. قلت: هذا شبيه بأدلة الفقه أو خرس أهل الهيئة، فانظر إلى وثاقته وقطعيته.  
 ومنها: أن الثابت بالدليل واحد، والزائد لا دليل عليه، فما لا يحس ولا يدرك بالدليل له حكم العدم، فلا يسمى شيئا  
 إلا بالدليل، وليس، فلا نقول به.

ومنها: أنه لو تعدد فيما أن يتصلا، فهما واحد؛ لاتحاد الإشارة، أو انفصلا، فالفصل بالتحديد، والمحدد مقدور فله  
 حس، وانجاسة تورث الشبه، والشبه بالخلق محال، ويحتاج إلى مقدّر بالكسر. ثم أورد بأن العالم لا متصل بالصانع ولا  
 منفصل فكذا هذا. فأجاب بأن عدم الخلو عند التجانس والنوعية، وليس بين العالم وصانعه  
 ومنها: أنه لو تعدد الصانع فالمصنوع إما بالاشتراك فلا يتم الملك؛ لأنه بالمنافعة، ولا ينفذ تصرف أحد الشريكين كلا،  
 وكل منهما ممنوع عن الصرف بالحكمة والجواز، والممنوع مقهور، وهو لا يصلح لها. وأما بالافتراق فالاستحالة أكثر إذا أراد  
 أحدهما حياة ريد والآخر موته.

ومنها أنه لو تعدد مع العلم والقدرة والحكمة والاتفاق بلا تعارض، فأحدهما بهذه الصفة كاف، فلا فائدة في الثاني،  
 لثبوته غنية. فلا يكون لها

ومنها: أن الثاني غير معلوم لنا بالدليل، والعبد ما لم يعلم صانعه ورازقه وآمره وناهيه لا يصلح الإيمان به؛ للشبهة في =

أي في إثبات عدم إمكان صدقه

في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع ، المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢) من أرباب العقائد الشرعية لا المصريح به بهذا التقرير، بل هو مستفاد منه أي في السماء والأرض

عن هذا الطام المشاهد

وتقريره: أنه لو أمكن إلهان لأمكن بينهما تمناع، بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه؛ لأن كلا منهما في نفسه أمر ممكن ، .....  
 أو مطلق عدم حركته سلبا بسيطا مع عزل اللحظ عن الامتناع العارض

= المعرفة والتمييز بين الخالق وغيره. وهذه وجوه روينها تنشيطا لخواطر ذوي العقول، ولا نقول: إنها وجوه بل لا أنها أشياء أو شيء من مفرح القلوب فضلا عن مطارحة الكلام فيها

قوله: **التمانع إلخ:** سمي به؛ لأنه مبني على فرض التمانع؛ لأنه يبين فيه تمناع الآلهة عن الألوهية. قيل: هذا البرهان لا يمنع صدق مفهوم الواجب على الأكثر إلا إذا ثبت ملازمة الوجوب والصانعية. قلت: إمكان الصانعية لازم لذات الواجب، وإمكانها ملزوم لإمكان التمانع الملزوم للمحال، وقد لزم من فرض التعدد فيكون محالا. ومن غرائب أطوار بعض رؤساء أهل السفة التمسك بآيات الوحدة كقوله: ﴿إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾، وقد عرفت أن الإيمان بالشرع منوط بإذعان التوحيد، وأما هذا الدليل في الآية فعقلي ملزم للخصم لا سمعي، غير ملزم للتوبة.

قوله: **وتقريره:** [وقد يُقَرَّرُ بأنه لو أمكن اجتماع إرادة كل منهما على حركة زيد، فإن وجدت بهما لزم توارد علتين مستقلتين على معلول شخصي، ولو بأحدهما يلزم عجز الآخر.]

قوله: **بأن يريد إلخ:** تصوير للتمانع لا لإمكانه. وأورد عليه أولا: باحتمال كون أحدهما صانعا قادرا دون الآخر، وعرفت ما فيه. وأوجب بإرادة الوجوب مع الصنع، وبأنه يلزم التعطل أو الإيجاب. ورد بأنه موجب صفاته فلا نقض في الإيجاب. وفيه أنها كمال لا العالم، والإيجاب في الكمال كمال. وثانيا بالنقض بفرض تعلق إرادته بعدم ما وجب ذاته، فيجري فيه الدليل. قلت: عدمه ممتنع بالذات، فلا يتعلق به الإرادة كعدم الواجب.

وثالثا بالحل بأن عدم القدرة لامتناعه بالغير بسبب تعلق إرادة أحدهما بخلافه ليس عجزا للآخر؛ فإنه لا يقدر على إعدام المعلول مع وجود علته التامة، وإرادة أحدهما الوجود تحيل عدمه. قلت: الامتناع بالغير لا يحيل تعلق القدرة؛ لأن كل ممكن إما ممتنع بالغير قبل علته التامة أو واجب بالغير بعدها، فلا يكون مقدورا، وإعدام المعلول عند وجود علته ممكن مقدور بإعدامها، ومع وجودها وبقيائها ممتنع بالذات، إلا أن ينشأ الأمر على مذهب الأشاعرة. وقد يجاب بفرض التعلقين معا، فلا نقض ولا حل؛ إذ تعلقا بالممكن الصَّرف. ورُدُّ بأن تعلق الإرادة بما تعلق به إيجاب ذاته له يحتمل أن يكون أزليا فتعلقا معا.

قوله: **ممكن إلخ:** يجوز العقل بالنظر إلى ذاته، بخلاف إرادة عدم ما أوجب ذاته وجوده، كصفاته؛ لأنه فرض متنافيين كلاهما مقتضى الذات الواحدة، وهو محال بذاته. وقد يجاب بأن خروج الممكن المقدور عن قدرته بمقاومة الغير عجز، لا خروج غير المقدور من بدو الأمر، أو لامتناع بإرادة نفسه أو بإيجاب ذاته لا غيره.

كذا تعلق الإرادة بكل منهما في نفسه؛ إذ لا تضاد بين إرادتين، بل بين المرادين،<sup>أي لا ينافي، لا التضاد المصطلح عنه</sup>، وحينئذ  
 أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان، أو لا،<sup>أي يمكن في نفسه أي المردان</sup> فيلزم عجز أحدهما، وهو أمارة الحدوث  
 والإمكان؛ لما فيه من شائبة الاحتياج، فالتعدد مستلزم لإمكان التنازع المستلزم للمحال،<sup>أي لا إرادتين واجتماعهما محال</sup>  
 فكون محالاً. هذا تفصيل ما يقال: إن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه،<sup>أي لا يمكن في تكميل قدرته وتعميمها للممكنات طرأ</sup>  
 وإن قدر لزم عجز الآخر.<sup>أي على إيجاد ما يخالف إرادته</sup>  
<sup>في ضرورة</sup>

وبما ذكرنا يندفع ما يقال: إنه يجوز أن يتفقا من غير تمنع، أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة؛ لاستلزامها المحال. أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين، كإرادة الواحد حركة زيد

(١) قوله: **المرادين**: [وهما الحركة والسكون جمعا في زمان واحد].  
قوله **أو لا**: [يحصل شيء منهما فهو عجزهما، أو مراد أحدهما وحصل مراد الآخر: لزم عجز أحدهما].  
قوله: **عجز**: [لأن وقوع أحدهما لازم؛ لامتناع الخلو عن موضوع صالح].  
قوله **أحدهما**: [لأن عدم حصول مراده بعد الإرادة؛ لعدم قدرته مع إمكانه].  
قوله: **المستلزم**: [صفة لقوله: «إمكان التمانع» لا لـ «التمانع»].  
قوله: **محالا**: [لأن المستلزم للمحال محال، لكنه امتناع بالغير، إلا أن يقال: الوسطة هي في الإثبات وكاشفة لا في الثبوت].  
قوله: [على الإجمال بلا لحاظ مادة].  
قوله **لزم عجزه**: [لأنه عدم القدرة عما من شأنه هي].  
قوله **غير ممكنة إلخ**: ووجه الدفع ما مر أن الممانعة في نفسها ممكنة، وإنما نشأ المحال من فرض التعدد، فيكون المحال هو التعدد. لا نفس الممانعة، وكذا اجتماع الإرادتين في نفسه ممكن، وإنما جاء الامتناع من فرض التعدد، والاعتبار باجتماعهما في واحد باطل؛ لأنه ممتنع في نفسه بنفس تصويره، وإنما منشأ جوازه كان هو التعدد فيكون محالا؛ لأن المجوز للمستلزم للمحال محال، ولما استلزم إمكان التمانع إمكان العجز، وهو محال، كان إمكانه محالا، فكان إمكان التعدد -وهو ملزومه- محالا، وإذا امتنع إمكانه كان ممتنعا؛ لأن إمكان الممكن واجب.  
(٢) قوله: **لاستلزامها**: [والمستلزم للمحال محال، وإلا لزم جواز انفكاك اللازم عن ملزومه].  
قوله **يد**: [أي تحريكه وإسكانه؛ فإن الإرادة يتعلق بفعل نفسه لا بغيره].



واعلم أن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ لَقَسَدْنَا﴾ حجة إقناعية، والملازمة عادية على ما هو اللاتق بالخطائيات؛ .....  
(الأنبياء: ٢٢)  
من لطائف  
فيه بعد خصص عن جوار الله

قوله: واعلم أن إلخ: [أي بمنطوقه، وأما برهان التمانع المشار إليه به فقطعي بإجماع المتكلمين].

قوله: حجة إقناعية إلخ: لم يدر بعض القاصرين ما أودعه الشارح بهذا اللفظ، فوثب ورقص، واحتج أن يقول: هذا حرف تقشعر منه جلود الذين يحشون رءوسهم، فأين هذا من دأب الإسلام؟! بل هي حجة قطعية، وما أورده في رفعها فبنيانه على شفا جُرْفٍ هارٍ.

قلت: يا أسقى على هذا الزمان، الخارج فيه المدعي لتلبسه بصورة الإنسان، لا يحسها مُشْكَةً من نطق الإنس والجنان، هذا كما استشنع بعض جَعَلْ أهل الميزان مفهومَ الواجب كلياً، ولم يدروا أنهم جعلوا الاشياء ومفهوم شريك الباري أيضاً كلياً، وهما ممتنعان بالذات، فضلاً عن التكثر الواقعي، بل الإمكان. فيا لهقي على أن هؤلاء الكملة في الرُعونة لم يبالوا بأن الشارح كيف بلغ مبلغاً في بيان إعجاز القرآن واستقصائه معارج البلاغة ولطائفها واعتباراتها.

والوجيز في أصل مقصوده أن القرآن فيه جُكَم وأسرار ومصالح واعتبارات مطموح إليها لا تحصى، فقد ينظر فيه مصالح العامة والخاصة وخطاباتهم، فأودع في الآية كلا النظرين، فهي بعبارة النص خطابة وخطاب للعامة وحجة على غلط الإقناع على قدر عقولهم بما يلائم شأنهم في مبلغ العلم والدراية القاصرة عن معاني البراهين الغامضة، وبإشارة النص برهاناً وحجة قطعية خطاباً ونظراً إلى عقول الخاصة على قدر غوران مداركهم ومبالغ أقاصي تشجيد خواطرهم في معاركهم.

ثم رده ليس إلا لصلوح ظاهر نظمه برهاناً قاطعاً، لا لأنه يشير إلى دليل قطعي، كيف وقد اعترف به في قوله: «المشار إليه بقوله تعالى»، وهذا ظاهر لمن تدبر مضمون هذا الرد، ولو كان لهذا الجبان رجولية لزمه أن يدفع هذا الرد الذي زعمه على شفا جُرْفٍ هارٍ.

قوله: [بين تعدد الآلهة وفساد السماء والأرض].

قوله: [واقعة على جري العادة، فهي قضية اتفاقية أو لزومية عادية، لا لزومية عقلية؛ لعدم العلاقة].

قوله: بالخطائيات إلخ: أي المخاطب بما العامة، والكلام يخرج على قدر عقول المخاطبين، فهذا لا ينافي البلاغة، بل هو عينها؛ لأنها بطابق مقتضى المقام والحال. ثم السر ما علمناك. وقد يقال: هو إشارة إلى أن جعله إشارة إلى برهان التمانع غير مرضي له، أخذاً مما آثره جار الله في «كشفه» أن فيه دلالة على أمرين: وجوب أن لا يكون مديهما إلا واحداً، وأن لا يكون الواحد إلا إياه وحده بقوله: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾، وهذا لأن الرعية تفسد بتدبير الممكنين لتغالبهما وتناكرهما والتمانع، ففيه تجادل للملكين ومطاردة.

وقد يقال: إن الآية لبيان فساد الشرك وصلوح التوحيد بأنه لو كان في السماوات آلهة كما في الأرض لفسدت كلتاها بشؤم الشرك، وإنما بقاؤها ببركة خلو السماء عن الشرك. انتهى فتدبر ما فيه.

كما في مسكنه على نفسه واحد مع غيرها في عامه الأمور وعنده كمال ملكهما والواجب كمال كبريه

فإن العادة جارية بوجود التمايز والتغالب عند تعدد الحاكم، على ما أشير إليه بقوله تعالى:

وَلَعَلَّا نَعْصُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ، وَلَا فَإِنْ أَرِيدَ الْفَسَادُ بِالْفِعْلِ، أَي خروجهما<sup>(٦)</sup> عن هذا النظام  
أي مستمرة دائما أي إن كان غير موضوع على الإقناع بل على القطع أي زوالهما عن هذا الترتيب والترتيب (المؤمنون: ٩١)

المشاهد، فمجرد التعدد<sup>(٧)</sup> لا يستلزمه؛ لجواز<sup>(٨)</sup> الاتفاق على هذا النظام،  
المعيب بالنقد وهو المقدم للشرطية على الثبات من الآلهة، المراد منهم الوجباء، لا مجرد المعبودين كما وهم

قوله: **جاء** من قيل العادة قد يفيد القس كالعلم بقاء الحل الذي شاهدها أمس، فأين مجرد الإقناع؟ ودفع بأن هذا  
 الشاهد، لا في الغائب المقيس على الشاهد، وبأن هذا في العادة الدائمة، لا في الأكثرية الغالبة، والتغالب من هذا  
 المعيل.

قلت: العادة ولو دائمة ليس غاية الأمر فيها إلا عدم فعلية جانب الخلاف، لا إمكانه، ولو فرض فامتناع الخلاف فيها  
 امتناع عادي لا عقلي، والقطعية عقلا لا تحصل إلا بالامتناع عقلا.

(٦) قوله: **بقوله تعالى**: [بلا ملاحظة وجوب الصنع، وفيه النزاع].  
 قوله: [إد في سورة المؤمن: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا نَعْصُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ  
 يَخْشَى اللَّهُ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ (المؤمنون: ٩١)].

(٧) قوله: **ولعلا**: [أي انفرد كل منهم بما خلقه ولغلب بعض الآلهة على الآخر].  
 قوله: **والإلخ**: أي وإن لم يكن الآية حجة إقناعية والملازمة عادية، لم يتم صحة الكلام على تقدير قطعية الاستدلال؛  
 بزور المنع على الملازمة على تقدير إرادة الفعلية، وعلى بطلان اللازم على إرادة الإمكان، واللازم - وهو عدم صحة الكلام  
 الإلهي - باطل، فالملزوم مثله، وهو القطعية وعدم الإقناعية، فثبت الإقناعية.

(٨) قوله: **فمجرد التعدد**: [أي بلا ملاحظة وجوب الصنع، والنزاع فيه].  
 قوله: **لجواز إلخ**: اعلم أن هذا الرد وقوله بإقناعية الملازمة استثنى كثير ممن لا تدبر له إلى أن أصاب الداء ذوي الأفهام  
 حتى كفره بعضهم. فمن معاصريه الشيخ عبد اللطيف الكرمانى، شنع عليه مستندا إلى أن صاحب «التبصرة» كفر أبا هاشم  
 فسحبه في دلالة الآية. انتهى

وقد عرفت أنه من قلة التدبر وكثرة التحاسر على إسلام المسلم، وكان مما سمح به بالي وانتسحه عنكوت حياي. ثم  
 است مما يقربه فيما أجاب عنه المحقق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد البخاري الحنفي تلميذ الشارح ذباً عن أستاذه،  
 «بأنه: أن العلاج على قدر حال المرض وقوة الطبيعة وقوى الأدوية، كذلك مداواة الطبائع، فالمؤمن سماعاً وتقليداً لا يحرك  
 عقولته بالأدلة كعهد النبوة، والجاني الغليظ الجامد على التقليد لا ينفعه الحجة، بل السيف، والشاك العاقل القاصر عن درك  
 حقائقه يتلطف له بالمقنعات الخطائية، والاهتداء بالبراهين لا يتأتى إلا للآحاد من العباد، والغالب على الخلق الجهل  
 والتمسور والاحتفاف بالأمور العادية. انتهى فقرحت به؛ للتوافق.

وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه، بل النصوص شاهدة بطلان <sup>القراءة السوية</sup> السماوات ورفع هذا <sup>بحسب</sup> النظام، فيكون ممكنا لا محالة. <sup>فلا يكون التالي باطلا حتى يتم القياس الاستثنائي</sup> أي نقصها وتحيل تركيبها

لا يقال: الملازمة قطعية، والمراد بفسادها عدم تكوينها، بمعنى أنه لو فرض صانعان <sup>لا يوجد عن هذا الإيراد على القطعية</sup> لا يمكن بينهما <sup>تمنع في الأفعال كلها، فلم يكن أحدهما صانعا، فلم يوجد مصنوع.</sup> لأننا <sup>نقول: إمكان التمانع لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع،</sup> <sup>إمكانا ذاتيا أو واقعا بالذات</sup>

قوله: [كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾ (الأنبياء: ١٠٤)، وقوله: ﴿إِذَا السَّمَاءُ أَنْشَقَّتْ﴾ (الانشقاق: ١)، وقوله: ﴿أَنْقَطَرَتْ﴾ (١)، وقوله: ﴿أَنْتَثَرَتْ﴾، وقوله: ﴿كُوِّرَتْ﴾، وقوله: ﴿مُدَّتْ﴾ (١) وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ (١) (الانشقاق: ٣، ٤)، وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (الفصل: ٨٨)، وقوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَارٍ﴾ (الرحمن: ٢٦)، والأخبار لا تحصى.]

قوله: **قطعية** إلخ: سلك ابن الهمام في إثباتها في «مسائره» طريقين، أحدهما: أن المسلم يقطع بقطيعتها لإخباره تعالى، وغير المسلم يحجر عليه بالحاجة بإثبات النبوة.

قلت: حاصله إثبات سمعي بناء على اختيار عدم توقف الشرع على إذعان هذه الملازمة، بل ولا على اعتقاد التوحيد. فعلى هذا لا حاجة إلى هذا البرهان في التوحيد، بل يثبت بكثير من السمعيات. لكن لمناقش أن يقول: الشرع منوط على إثبات فعل الإرسال، وهو بعدم إمكان النزاع في وقوعه، فينطأ بإثبات امتناع التعدد. وثانيهما: أن العلوم قطعية، كعلم جبل عهدناه حجرا أنه حجر الآن، وغير محتملة لنقيضها ولو ممكنا عقلا.

قلت: حاصله أخذ الجزم أعم، وأنه كاف في الاعتقاد المعبر، ويوافقه ما صرح الشارح بأنه عند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة.

قوله: **لا يمكن بينهما** إلخ: [الظرف متعلق بالمصدر، أي قوله: «تمانع»، قدم عليه اهتماما.] حاصله: أن الملازمة نظرية يثبت بملازمات ثلاث: أنه لو تعدد لأمكن تمانعهما، ولو أمكن لزوم عدم صانعية أحدهما، بل عدم وجوبه، وإذا لزم لم يوجد مصنوع بعدم الترجيح على فرض وجوبهما صدوره، فمعنى قوله: «لم يكن أحدهما»، أي لم يكن شيء منهما صانعا؛ للزوم خلاف الفرض بالعجز، وهو عدم وجوبه، وعلى هذا لا يتجه الجوابان، أو يقال: الملازمات مطوية في هذه الملازمة.

قوله: **لأننا** إلخ: حاصله أن اللازم عدم تعدد الصانع، واللازم في الملازمة عدم المصنوع، فلم يثبت الملازمة. لا يقال: فقد ثبت أصل المطلوب وهو عدم تعدد الواجب؛ لأنه لم يثبت بهذه الملازمة، ولأن الكلام في صحة الملازمة، ولأن الصانع أخص من الواجب، فلا يلزم من عدمه عدم الوجوب. وفيه ما مر أن صلوحه لازم للوجوب.

وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع، على <sup>علاوة</sup> أنه يرد منع الملازمة إن أريد عدم التكوّن بالفعل، <sup>جوز وجوده بأحد</sup> ومنع انتفاء اللازم إن أريد <sup>عدم التكوّن</sup> بالإمكان. <sup>هو عدم التكوّن، وعدمه مستلزم للوجود</sup>

فإن قيل: مقتضى كلمة «لو» انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الأول، فلا تفيد إلا الدلالة <sup>يرد على استفهامه الاستثنائي عرفا وبه</sup> على أن انتفاء الفساد في الزمان الماضي <sup>أي الخراب</sup> بسبب انتفاء التعدد. قلنا: نعم هذا بحسب أصل <sup>ولا يستقيم الاستثنائي على إثبات الامتناع</sup> اللغة، لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزء على انتفاء الشرط <sup>وهو طريق استثنائي بدهاق</sup> من غير دلالة على تعيين <sup>في غالب الاستعمال</sup> زمان، <sup>هذه الأداة الشرطية</sup> أي عدمه عدما سابقا أو لاحقا أو سابقا <sup>في المواضع البرهانية</sup>

من ماضي ومستقبل واحدا، فملاحظة الأول في عموم الازمنة وفي عكس الأصل

(١) قوله: **على إلخ:** الأول مقصور على منع الملازمة، وهذا مردود بين منعي الملازمة وبطلان اللازم على التقديرين، والظاهر من عبارة الإرادة اختيار الأول، وإلا لم يقل: «لم يوجد مصنوع»، بل لم يمكن وجوده. وحاصله أنه أريد بقوله: «لَفَسَدًا» عدم تكوّنهما بالفعل، أي بقاء عدمهما السابق لا عدمهما اللاحق كما هو ظاهر اللفظ، ولا وجوب عدمهما السابق، فلا نسلم الملازمة، أي لا نسلم أن عدمهما بالفعل لازم للتعدد؛ لجواز وجودهما بأحد الواجبين. وفيه أنه على تقدير التمانع ممتنع، إلا أن يقال: إمكان التمانع لا يلزمه وجوده. وإن أريد به إمكان عدمهما السابق فبطلان التالي ممنوع، أي لا نسلم أنه لا يمكن عدمهما؛ إذ هما من الممكنات. وفيه أنه ممتنع على تقدير إرادة الواجب وجودهما. وفيه أنه ممتنع بالغير لا بالذات، فلا يرفع إمكان العدم.

(٢) قوله: **إن أريد إلخ:** أي عدم تكوّنهما بالإمكان. وقد يقال: يمكن إرادة إمكان الفساد مع إرادة أحدهما الحفظ والصلاح، وإلا لعجز مريد الفساد أو الحافظ. وفيه أنه لا يثبت الملازمة بل عدم التعدد. وقد يقال: لو تعدد الواجب لم مكر العالم فلا يوجد، وإلا لأمكن التمانع الملزوم للمحال؛ لأنه لازم لمجموع التعدد وإمكان الأشياء. وفيه أنه توجيه بعيد من ظاهر النظم.

(٣) قوله: **فإن إلخ:** إيراد على نمط الاستدلال بالشرطية بلفظة «لو»؛ فإنها تدل على أنه فرض عدم التعدد أولا، وبه يرتفع الفساد، فأين إثبات عدمه؟

قوله: [لا الدلالة على انتفاء التعدد بسبب انتفاء الفساد، سببية في الجزء.]

قوله: **قلنا إلخ:** حاصله أنها شائعة الاستعمال فيه لغة وعرفا، لكنها تجيء لهذا أيضا قليلا عرفا، كما يقال: هل زيد في سدة ففقر. لا؛ إذ لو كان الحضر مجلسنا، فهو أيضا من معانيها المعتبرة عند أهل العرف واللغة، وسماه علماء البرهان شريطة البرهانية.

قوله: [أي على إثبات نفيه، فالسلب ثابت لا سلب بسيط نظرا لا واقعا.]



كما في قولنا: لو كان العالم قديما لكان غير متغير، والآية من هذا القبيل، وقد يشبهه على بعض

استدل سيرة على عدم قدمه

الأذهان أحد الاستعمالين بآخر، فيقع الخطب.

كما اعترض ابن الحاجب على علو كعبه، فأورد على الاستدلال

هذا تصريح بما عُلِمَ التزاما؛

التوصيف له

قوله: من هذا القبيل إلخ: أي من جنس بيان بطلان الشرط ببطان الجزء عندما أو امتناعا؛ بناء على نفي الملزوم بنفي اللازم، وليس السببية إلا في نظر العقل وبمنط الواسطة في الإثبات والعلم، لا على وجه الواسطة في الثبوت، وإلا فقد يكون الشرط معلولا للجزاء

ثم الملازمة بين تعدد الآلهة أو إمكانها وإمكان التمانع، وكذا بين إمكانه وإمكان عجز أحدهما، وكذا بين إمكانه وعدم كون العاجز واجبا: قطعية، وبين التعدد بالفعل وتمانعهم بالفعل، وكذا بينه وبين فساد السماء والأرض بالفعل بوجود التمانع والمصادمة: ظنية، فهو لا يخالف ما عليه الجمهور كالغزالي والبيضاوي وغيرهما أنها قطعية.

ثم اعلم أن مسألة توحيده - سواء كان توحيد الوجوب أو توحيد الألوهية أو توحيد الربوبية، أو توحيدا علميا خبريا في الأخبار عنه وعن أسمائه وصفاته وأفعاله، أو توحيدا إراديا طلبيا بالدعوة إلى عبادته بلا شرك - مسألة إما بديهية خفية أو نظرية خفية مؤنة الفكر مما يحتمله العامي، حتى يجب ذلك على من لم تبلغه الدعوة كسكان شواحق الجبل، وبغيره يموت كافرا معذبا، كما روي عن إمامنا الأعظم، وروي عنه في التنبيه على هذه المسألة: أن سفينة في دجلة تذهب ممتلئة بأمتعة بنفسها وتعود بنفسها وترسو وتفرغ وترجع بنفسها بلا مدبر لها يزعمه كل أبله وصبي أيضا محالا، فكيف في هذا العالم علوه وسفله. انتهى ومن ههنا قال أبو العتاهية:

فوا	عجبا	كيف	يعصى	الإله	أم	كيف	يحمده	الجاحد
ولله	في	كل	تحريكة	ونسكنة	أندا	شاهد		
وفي	كل	سيء	له	آية	تدل	على	أنه	واحد

والقرآن مملوء ببيان التوحيد وحقوقه وروادفه، بل هو أصل الموضوع، ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (لقمان: ٢٥).

قوله: التزاما إلخ: قد يتوهم أنه يعتبر فيه اللزوم الذهني وليس ههنا. والجواب أولا: أنه أريد به معناه اللغوي. وثانيا: أنه مبني على اعتبار اللزوم البين بالمعنى الأعم فيه، وعند هذا العبد يعتبر اللزوم العام النظري أيضا كما في أسفارنا في الميزان. وثالثا: أنه لازم ذهني لمفهوم الواجب عند من تصوره مفعلا؛ إذ من تصوّر من لا يقبل العدم، ويمتنع جميع أنحاء العدم عليه: تصور أنه ليس معدوما عدما سابقا ولاحقا، وهو معنى القدم والأزلية والأبدية، وبهذا ظهر أنه لا حاجة إلى إقامة الحجة عليه، وأن ما ذكره الشارح تنبيه لإزالة الخفاء.

إذ الواجب لا يكون إلا قديما ، أي لا ابتداء لوجوده؛ إذ لو كان حادثا مسبقا بالعدم  
 لكان وجوده من غيره ضرورة، حتى وقع في كلام بعضهم أن الواجب والقديم مترادفان، لكنه  
 ليس بمستقيم؛ للقطع بتغاير المفهومين، وإنما الكلام في التساوي بحسب الصدق؛ فإن  
 بعضهم على أن القديم أعم من الواجب؛ لصدقه على صفات الواجب، بخلاف الواجب؛  
 فإنه لا يصدق عليها. ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة، وإنما المستحيل تعدد الذوات  
 القديمة.

وفي كلام بعض المتأخرين - كالإمام حميد الدين الضريري رحمه الله - ومَنْ تبعه - .....  
 صرف حيز مقدم بقوله «تصرح»

- (١) قوله: قديما: [لكن قدمه ليس زمانيا اتفاقا بين أرباب الحكمة والكلام؛ لأنه ليس زمانيا متصرا يجري عليه زمان بل فوقه.]
- (٢) قوله: أي لا ابتداء إلخ: وقد ورد به الشرع أيضا، كقوله تعالى: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» (الحديد: ٣). والأصل هو الأولوية الحقيقية، فلا يسبقه عدم، وإلا لكان عدم أول من وجوده. وفي الحديث في قصة الأزمن الآتية: «يقول: فمن خلق الله؟» رواه أصحاب الصحاح والسنن. وفيه رد على من يقول بمعلوليته، وهي لازمة للحدوث، وفيه نصوص كثيرة.
- (٣) قوله: مسبقا: [وصف كاشف؛ تحرزا عن الحدوث الذاتي.]
- (٤) قوله: لكان: [قبل، وإلا لزم تخلف المعلول عن علته المستقلة، أو ترجيح بلا مرجح.]
- (٥) قوله: للقطع إلخ: أجيب بأنه يراد التساوي بالتراصف عند قدماء المتكلمين، كما في «التبصرة» من ترادف الإسلام والإيمان مع بيان تغاير مفهومهما. والجواب: أنه رد على من جعلهما مترادفين بهذا الاصطلاح، ولعله ظفر به في كلام أحد.
- (٦) قوله: أعم إلخ: أي باعتبار الأفراد العقلية، وإلا فالعموم لا يتوقف على الإمكان أيضا، فلو فرض حصر الحيوان في الإنسان كان أعم منه أيضا، وإن تساوى في الأفراد. وكذلك مفهوم «واجب الوجود» أعم من «الله»، وإن كان شريكه ممتنعا، فكذا زيادته في الأفراد، لكنهما بحسب المفهوم أعم وأخص مطلقا؛ فإنه كلي وذلك جزئي، والعموم والخصوص صفتا المفهوم نفسه من غير ملاحظة أمر خارج عنه. ولذا قيل: عدم اعتبار الإذعان أعم من اعتبار عدم الإذعان مفهومًا، وإن تساوى صدقا، فامتناع الممكنات القدماء - كالعقول - لا يمنع عموم القدم من الواجب. وكذا لو فرض حدوث صفاته تعالى؛ لأن مفهوم القدم أعم من الواجب، وإن انحصر فيه في الواقع، كالشمس في ذكاء.
- (٧) قوله: ولا استحالة: [دفع لما يترأى: أن تعدد القدماء محال عندكم.]

تصريح بأن الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وخصافته، واستبدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته، بأنه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه، فيحتاج في وجوده إلى مخصص، فيكون محدثا؛ إذ لا نعني بالمحدث إلا ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر.

معنى الحادث لا تريد ولا تقصد

ثم اعترضوا.....

(١) قوله: **تصريح إلخ**: يرد عليه أن الصفة محتاجة إلى موصوفها، والواجب لا يحتاج إلى شيء في وجوده. وأجيب بأن المراد بوجوبها وجوب ثبوتها لذاته تعالى، وأنها مسندة إليه إيجابا، لا اختيارا.

قلت أولا: لا اشتراك معنى بين وجوب الوجود في نفسه ووجوب الثبوت لغيره، فكيف يطلق عليهما لفظ واحد؟.

وثانيا: إنه لا يقال له: واجب الوجود، بل واجب الثبوت للذات؛ لأن المراد بالوجود هو الوجود في نفسه.

وثالثا: إنه لا يختص بصفاته أيضا، بل يعم جميع لوازم كل شيء وذاتيته؛ فإنها واجبة الثبوت لذاته كالحیوان للإنسان، فيكون واجب الوجود شاملا للممكن.

ورابعا: إنه على هذا لا يحصل المقصود من تساويهما؛ لأن الواجب أعم من القلم.

وخامسا: إنه توجيه بما لا يرضى به قائله؛ إذ يأباه قوله: «الواجب الوجود لذاته»؛ لأن الضمير راجع إلى الموصول، لا إلى «الله»، ومصادقه الذات وصفاتها كلتاهما. وقوله: «كل ما هو قلم إلخ» يارجاع الضمير إلى «القلم».

وسادسا: إنه لا يتم التقريب، ولا ينطبق عليه دليله؛ إذ هو مثبت لامتناع العدم، فلا تبقى ممكنة.

وسابعا: إن ألفاظ الدليل كلها تأباه، كما لا يخفى.

(٢) قوله: **فيحتاج إلخ**: قلت عليه أولا: لا يحتاج إلا إلى مرجح، هو العلة الموجبة له، هو الواجب سبحانه، ولا يلزم به الحدوث، بل القدم.

وثانيا: إن هذا معنى الحدوث الذاتي، ولا يقول به أهل الكلام.

وثالثا: إنه لا ينافي القدم بمعنى عدم سبق العدم عليه سبقا انفكاكيا.

ورابعا: إن الإرادة متعلقة بوجود العلم ويسبقه، ولا تقولون بكونها محدثة.

وخامسا: إن الصفة لو كانت واجبة لم تكن قائمة؛ لأن القيام بلا حاجة في الوجود محال، ولا حاجة للواجب إلى

غيره.

ثم هذا المعنى للمحدث محدث لا يقول به الحكماء أيضا؛ لأنه عليه لا يكون العقل الأول محدثا، ويكون الثاني محدثا لو أريد بالآخر: الممكن.

قوله: [فهو مسبوق بالعدم فكأن عندنا فيكون محدثا؛ إذ التعلق بالاختيار لا بالإيجاب.]

بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية، والبقاء معنى، فيلزم قيام المعنى بالمعنى. هذا الإيراد مشترك الورد على وجوبها وقدمها؛ إذ البقاء لها لازم على كل فأجابوا بأن كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة<sup>(١)</sup>.

وهذا<sup>(٢)</sup> كلام في غاية الصعوبة؛ فإن القول بتعدد الواجب لذاته منافٍ للتوحيد، والقول أي مسألة قدم الصفات لأنه يلزم إما تعدد الواجب أو تعدد القدماء، ونقض الكلية بأن كل ممكن إلخ وحصره في الواحد بإمكان الصفات يتنافى قولهم<sup>(٣)</sup> بأن كل ممكن فهو حادث.

فإن زعموا أنها قديمة بالزمان<sup>(٤)</sup> بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، وهذا لا يتنافى الحدوث أي القائلون بقدم الصفات أي في الواقع القديم الزماني الذاتي، بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب تعالى، فهو قول بما ذهب إليه الفلاسفة<sup>(٥)</sup> من بل إلى موجود أي موجود كان أي القول بالحدوث الذاتي انقسام كل من القدم والحدوث إلى الذاتي والزماني، الطاهر أنه ترديد لا تقسيم؛ لعدم تصور الاشتراك معنى

(١) قوله: بأن إلخ: مبني على عدم بقاء الأعراض، وامتناع قيام العرض بالعرض، وقد عرفت ما فيه. وقد يقال: الممتنع القيام بمعنى التحيز بالتبعية، وليس في صفة الواجب. ثم الجواب مبني على تسليم الامتناع، فهو كذلك على أنه يجري في بقاء الأعراض؛ لجواز أن يكون بقاء العرض عينه، فلا يثبت به امتناع بقائها.

(٢) قوله: نفس تلك الصفة: [وأما العرض فباق ببقاء هو غيره، وإلا لما انفك عنه زمن حدوثه. وهذا ناقض لأصلهم: أن المبدأ قائم بالذات، زائد عليه.]

(٣) قوله: وهذا إلخ: قلت: لا صعوبة على مذهب الأشعري وتبعه القائلة بعينية صفات الواجب لذاته من الوجود والتشخيص، والواقعي راجعة إلى وجوبه. وإنما هي على تقدير الزيادة، ولا مخلص عنها بالقول بأن المحال تعدد الذوات القدماء، لا تعدد صفات القدم، كما سيصرح به. وأما قولهم: «كل ممكن حادث» فالمراد به الذات الممكنة، لا مطلق الممكن؛ إذ دليله يصدر بالاختيار، والصفات صادرة بالإيجاب.

قوله: قولهم: [الظاهر أنه مأخوذ من حدوث العالم، لكن دليله لا يشمل الصفات؛ لخروجها عن شقي الحصر.]

(٤) قوله: قديمة بالزمان: [أي أزلية، وإلا فلا قدم لها زماناً؛ لعدم زمانيتها.]

قوله: فهو إلخ: لكن لا محيص عنه في باب الصفات؛ إذ فيما بينها ترتب ذاتي أيضاً كما عرفت، ولا ضير في قبوله في حصرها، لا عموماً في كل ممكن؛ ليشمل العالم أيضاً. ثم لا يجب إطلاق لفظ الحدوث على الصفات على ما قررنا، حتى نحسم هذا التوجيه. فتدبر، ولا تزل.

قوله: الفلاسفة: [القائلة بقدم بعض الممكنات من العالم.]



وفيه رفض لكثير من القواعد، وسيأتي لهذا زيادة تحقيق إن شاء الله تعالى.

الكلامية الإسلامية للبينة على القادر المختار، لا الموجب بالذات

قوله: **الحج**: لقوله تعالى: ﴿هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ (القرة: ٢٥٥)، ولفظ «القيوم» مشير إلى قدمه ووجوب وجوده.

والمراد بحياته: بقاءه ووجوده على وجه يكون منشأ لإدراك الأشياء، والقدرة على جميعها أو بعضها.

قال ابن أبي الشريف القدسي في «المسامرة» شرح «مسايرة ابن الهمام»: وليس معنى الحياة في حقه تعالى ما يقوله الطبيعي من قوة الحس، ولا قوة التغذية ولا القوة الناعمة للاعتدال الوعي التي يفحص عنها سائر القوى الحيوانية، ولا ما يقول به الحكماء وأبو الحسين البصري من أن معنى حياته كونه يصح أن يعلم ويقدر، بل هي صفة حقيقية قائمة بالذات، تقتضي صحة العلم والقدرة والإرادة. انتهى

وبهذا يعلم أنها صفة أخرى حقيقية، وليست نحوا من الوجود الباقي، فيكون ذلك أيضا منخرطا في سلك المشاهدات المجهولة العلم والكيف، كالسمع والبصر.

قوله: **القادر** **الحج**: أي على الممكنات الخاصة في إيجادها وإبقائها وإعدامها وتغييرها. وأما الممتنعات فهي في نفسها غير صالحة لتعلق القدرة بها، فعدم القدرة عليها لا يستلزم العجز؛ لأن العجز عدم ملكة القدرة، فيستلزم في محله صدوح المقدورية، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَبِيرٌ﴾ (القرة: ٢٠). وأما الممتنعات بالغير - كالوعود من الله بإعدامه، والتعلق المشتبه بعدمه وغير المراد - فهي على التحقيق مقدورات وإن أباه بعض الأشعرية؛ لأنها بذلك لا تسلم عن إمكانها الذاتي، وهو معيار المقدورية، وإلا لم يكن شيء من الممكنات مقدورا؛ لأنها إما واجبة بالغير أو ممتنعة بالغير بوجود علتها أو عدمها، وإما مشيئة الوجود أو العدم ومرادته، والبارئ عالم إما بوجودها أو بعدمها مطلقا.

قوله: **الحج**: [لقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (الطلاق: ١٢)، وقوله: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ مِنْ ظَلْمٍ إِلَّا رَزَقَ وَلَا يَبْسُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (الأعداء: ٥٩). وهو صريح في علمه بالجزئيات بما هي جزئيات.]

قوله: **العليم** **الحج**: أي بكل شيء، موجودا كان أو معدوما، ممكنا أو ممتنعا، كلياً كان أو جزئياً، لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء. ومن ههنا كفروا الفلاسفة في قولهم بأنه يعلم الجزئيات على وجه كلي، لا على وجه جزئي، وهو مناقض لأصلهم الكلي أيضا: أن العلم التام بالمبادئ والعلل موجب العلم التام بصواردها ومعلولاتها. وبذا تأولته فلاسفة الإسلام من المحدثين بأن مرددهم نفي العلم الإحساسي، أي ما هو متوسط الحس. بل علمه بما تعقلي تام محيط، يعلم به آخرتي بما هو جزئي، ومنتهى أصا. وقد اعترف ابن سينا أيضا في كتبه بهذه الإحاطة. وأما مسألة علم الواجب أنه حصولي أو حضوري عينه أو غيره فتحيث فيه الآراء، وتحقيقنا فيه مبسوط، بعض البسط في رسالتنا في تحقيق معارك «شرح الرسالة القطبية للسيد الزاهد».

**السميع<sup>(١)</sup> البصير الشائي المريد؛** لأن بداهة العقل جازمة بأن محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم<sup>(٢)</sup>، مع ما يشتمل عليه من الأفعال المتقنة والنقوش المستحسنة: لا يكون بدون<sup>(٣)</sup> هذه الصفات، على<sup>(٤)</sup> أن أضعادها نقائص يجب السمع الحقيقية

قوله: **السميع**: [قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (المجادلة: ١)، ولأنه خالق لها بالاختيار، وهو مسبوق بعلمها بما هي حريته وأشخاص، وإلا فلا علم بها، بل بطائعتها.]

قوله: [في تضاد إطباق العالم من السماوات والأرضين وإضاءة الكواكب وحركاتها؛ لاختلاف الملوكين.]

قوله: [المتعلقة بالمبصرات والأصوات، كإجابة الدعوات وغيرها تدل على السمع والبصر أيضا.]

قوله: [بل يمتنع عقلا أن يكون إلخ.]

قوله: يشير إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَمْلِكُ اللَّهُ مِنْ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٦٤). فهذه الحوادث شواهد غدول على كمال الإحسان في إتقان صنعها ونظامها، وما مجلت عليه الحيوانات من مصالحها وآلاتها على الحكمة البالغة التي يطلع على ذرة منها علم التشريح ومافع حقه الإنسان وأعضائه، وقد كثرت عليه مجلدات.

ثم هذا البرهان العقلي لا يقوم حجة إلا على ثبوت مطلق العلم التام العام والقدرة المحيطة والبقاء الكامل الإدراكي والإرادة والاختيار الكامل، لا على خصوص الحياة والبصر والسمع المجهولة الكنه المتشابهة مما ورد به الشرع ووجب الإيمان على جهل الكنه والكيف. فالدليل دليل بعض الدعوى أو مجملها، إلا أن يبنى على مذهب من يرجع السمع والبصر إلى العنة بالمسموعات والمبصرات كما اختاره كثير، منهم ابن الهمام في «المسيرة» فقد قال: إنه تعالى سميع بصير بلا جارحة حذوه وأذن. كما أنه تعالى عنه بلا دماغ وقلب، يمرأى منه خفايا الهواجس والأوهام، وبسمع منه صوت أرجل النملة على أنفجره المساء. ثم قال بعد الاستدلال: علم أهما يرجعان إلى صفة العلم؛ لما قدمنا أن الرؤية نوع علم والسمع كذلك.

وقال تلميذه الشارح: وهل السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم أو راجعتان إليه؟ ذهب الجمهور من أهل السنة إلى أول، وذهب فلاسفة الإسلام وأبو الحسين البصري والكعبي إلى الثاني، وهو الذي عوّل عليه المصنف. انتهى

وبهذا ظهر أن اتباع الجمهور في العقائد غير واجب إذا لم يكن منصوفا.

قوله: **على إلخ**: فيه أنه إن أريد بأضعادها إعدام ملكاتها فنفي هذه الصفات لا يستلزم ثبوت أضعادها؛ لعدم الحصر؛ إذ إنما يسلم في الموضوع الصالح. وإن أريد بها سلوبها البسيطة فكونها نقائص ممنوع، كما أن العنة عيب،

تنزيه الله تعالى عنها، وأيضاً قد ورد الشرع بها. وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها،  
دفع لما يتوهم أن الشرع موقوف على ثبوت صفاته  
 فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد، بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف  
في إثباتها لا يتوقف الشرع عليه؛ لثبوته عند التعدد أيضاً يتوقف عليه الوحي المتلو في شرعنا، بخلاف الإنشاء  
 ثبوت الشرع عليه.

لأنه لا يقوم بذاته،  
 على استقلاله في وجوده

= وسلب قوة الشهوة ليس بنقص.

واستدل ابن الهمام بأن السمع والبصر صفتا كمال في المخلوق، فهو الأحق بهما من المخلوق. قال شارحه: وإلا لزم أن يكون للمخلوق من صفات الكمال ما ليس للخالق. انتهى  
 وفيه أنه لا يلزم أن يكون ما هو صفة كمال في الخلق صفة كمال للخالق، كالرجولية والحداقة في الطب وقوة التفكير القوي والشجاعة وأمثالها، بل ملكاتها عيوب في حقها. وإنما الواجب سلبها في الواجب، كما أنك أحياناً سمعت: أن حسنات الأبرار سيئات المقربين، فلكل شيء مرتبة ومحل، فالأصوب: الاعتصام ههنا بما ورد به الكتاب والسنة فقط. وإنما الجزوم به بالعقل مجرد إحاطة علمه بكل شيء بكل وجه، ولذا ترى أن الإيمان بهذا الخصوص لا يجب على من لم تبلغه الدعوة، وإنما هو على العموم. وعلى هذا الإطلاق لا يبعد أن يحمل قول إبراهيم عليه السلام: «يَتَأْتِي لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ» الآية (مريم: ٤٢).

قوله: وبعضها إلخ: وهو ليس إلا السمع والبصر؛ لأن الشرع يتوقف على ثبوت الواجب المرسل للأنبياء، وصفة الإرسال لا تتصور إلا بالعلم والقدرة والمشيئة والإرادة، وما تتوقف عليه من الحياة، فلا يمكن إثباتها بالشرع، بل تأييده لإثباتها ومعاضدته له واعتداد جزم العقل بذلك به، فمن إفراط الجهل لإثباتها به كما اعترى بعض سفهة زماننا، وأغرب منه إثباته وجود الواجب بالآيات، لكن إذا لم تستح ولم تق ناموسك الفواحش: فاصنع ما شئت، ولا تخف الدور وظواهر البطلان؛ لعرائك عن ملكة الفهم.

ثم من العجب ما قال بعض المحشين: إنه ليس شيء من الصفات المذكورة مما يتوقف عليه. ثم بنى على هذا الفاسد ما أورده على الشارح بأن قوله مشير إلى أن بعضها مما يتوقف عليه، ثم تكلف فيه. وأطرف منه أنه بنفسه مثل لقوله: «ونحو ذلك» بالعلم والقدرة والإرادة، وهذا بلوغ مبلغ في الغفلة عما يتوجه إليه.

قوله: عليها: [الضمير للموصول، أنه؛ نظراً إلى الكثرة في مصداقه].

قوله: كالتوحيد إلخ: فيه خفاء؛ لأن لمنكر الشرع أن يقول: إنما يجب الاتباع إذا ثبت التوحيد؛ إذ عند التعدد إنما يلزم التأسى فيما اتفقا عليه من الإرسال وفروعه. أو يقول: لا يلزمنا الانقياد إلا إذا ثبت امتناع منازع له في الألوهية ومواجهها، وإلا لزمنا الخراب والهلاك عند مخالفتها، ولا يثبت الامتناع إلا بإثبات استحالة التعدد. أو يقول:

بل يفتقر إلى محلّ يقوم به، فيكون ممكناً، ولأنه يمتنع بقاءه، وإلا لكان البقاء معنى قائماً به، فيلزم قيام المعنى بالمعنى، وهو محال؛ لأن قيام العرض بالشيء معناه: أن تحيزه تابع لتحيزه، والعرض لا تحيز له بذاته<sup>(٦)</sup>، حتى يتحيز غيره بتبعيته.

هو موضوعه      فلا يكون واجبا      وكان بقاءه ممكنا      أي وإن لم يكن بمتنا      لا تصافه به      بالذات عددا      عرض بعرض      بالواسطة في العرض

وهذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده، وأن القيام معناه: التبعية في التحيز.

والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله، وحقيقته الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثاني. ومعنى قولنا: «وجد ولم يبق»: أنه حدث فلم يستمر وجوده، ولم يكن ثابتاً في الزمان الثاني، وأن<sup>(٧)</sup> القيام هو الاختصاص الناعت،

هذا رد للوجه الثاني      أي غير عارضا له      بعد وجوده      بمجرد حدوثه كما في غير القار      يشير إلى أن انهما متغايران اعتبارا متحدان حقيقة      علاقة خاصة توجب العنة      للشيء بالشيء      حدث منشيء لكونه لأن معنا وضعه لشيء

= لا يثبت إمكان الإرسال إلا عند عدم إمكان التمانع.

(٦) قوله: يقوم به: أي يحصل طبعه وجودا وتشخصا. وهذا إنما يتم على مذهب الفلاسفة، وإلا فعندكم يتبعه في التحيز لا في الوجود، فيقال: إنه متعال عن التحيز. أو يقال: الحاجة في الوجود لازم لكل قائم بالغير بالمعنى الأعم، المراد ههنا مبالغة في التنزيه.

(٧) قوله: فيلزم إلخ: الحق أن هذه الاستحالة أخفى من استحالة كون الواجب عرضا، بل هذه الاستحالة مستحيلة، فهو عيب للأقن بالأوهن. وقد يستدل على عدم عرضيته بأن العرض محتاج والواجب مستغن، وبأن العرض متحيز والواجب مشرئ عنه، وبأن العرض من أنحاء الممكن والواجب مباين له، وبأنه لو كان عرضا فمحله إما واجب فلزم التعدد، أو غيره فكان حادثا، فكذا عرضه. والحق أن الأدلة أخفى منه، والأولى نفي العرضية عن صفاته. والحق أنه نزاع في تفسير معنى العرض. وإنما احتج إلى نفي العرضية عن ذاته؛ لإطلاق لفظ النور عليه في الشرع، فظاهره العرضية.

قوله: بذاته: [بلا واسطة مذكورة ويجوز الواسطة في الثبوت].

قوله: استمرار إلخ: بل هو الوجود باعتبار استمراره فهو عينه ذاتا متغاير له اعتبارا أو حيثية، فلا ضير في عدم إطلاقه على الوجود باعتبار أن الحدوث؛ للتغاير اعتبارا، ولا في التغاير مفهوما كما توهم، ولا كلام فيه، وإنما هو في الزيادة ذاتا.

قوله: ومعنى: [دفع لما يتوهم على العينية أنه لو كان عينه لم ينفك عنه].

قوله: أنه حدث: [أي المراد بالوجود هو الحدوث وهو مباين للبقاء].

قوله: إذ لا تفاوت بين قيام الصفة به وقيام العرض بمحله بالبدهة.



كما في أوصاف<sup>(١)</sup> الباري تعالى؛ فإنها قائمة بذات الله تعالى، ولا تتحيز بطريق التبعية؛  
لتنزيهه تعالى عن التحيز، وأن انتفاء<sup>من الانتفاء ومشاهدة البقاء بتجدد الأمثال في الأعراض</sup> الأجسام في كل آن، ومشاهدة بقائها بتجدد الأمثال ليس  
وتعالى لتجرده عن الجسمية  
من آيات وجودها  
بأبعد<sup>(٢)</sup> من ذلك في الأعراض.

نعم تمسكهم<sup>إرجاع الضمير إلى الحكماء بعيد عن السياق</sup> في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وببطئها ليس بنام؛ إذ ليس<sup>بقيامها بما وهما عرضان</sup>  
ههنا شيء هو حركة، وآخر وهو سرعة أو ببطء، بل ههنا حركة مخصوصة، تسمى بالنسبة  
أي في سرعتها  
إلى بعض الحركات سريعة،  
تكون هذا البعض بطيئة بالنسبة إليها

قوله: [فلو كان معناه ما مر لا هذا، لم يشمل القيام قيام أوصافه به.]

قوله: [حاصله أن دليلكم مصادم للبداية في مشاهدة البقاء فهو تغليب للحس فلا يسمع بإزاء الضرورة.]

قوله: [نقض إجمالي؛ إذ هما في مشاهدة البقاء سيان، فلو أمكن غلط الحس بتجدد الأمثال في الأعراض

لأمكن في الجسم أيضا، وإن لم يدل عليه دليل على الوقوع والوجوب، لكن إقامة الدليل فرع ثبوت الإمكان

قوله: **تمسكهم إلخ:** دليل الحكماء على هذا المدعى ليس مقصورا على هذا المثال بل له موارد أخرى قوية الاعتصام بها،

منها: ما هو مبني على ما تقرر في مداركهم، كما يقال: إن الزمان موجود عيني مقدار الحركة فهو عرض قائم بالعرض؛

ومنها: ما هو ناشئ عن تسليم اتفاقي، كما يقال: الوجود زائد على ذات الممكن عارض له، قائم به، فعروض الوجود

للعرض -وهو ممكن من الممكنات- قيام العرض بالعرض. والظاهر أن العرض لا يكون موضوعا مستقلا لعرض آخر، وإنما

يكون واسطة في العروض أو في الثبوت؛ لقيامه بالموضوع المستبد. أو يقال: العرض يقوم بعرض آخر، والجوهر يكون حافظا

لهذا القيام مقوما لتحصل أحدهما بالآخر، ولا يكون موضوعا بالذات للثاني بل للأول

قوله: **إذ ليس إلخ:** ليس مراده أن السرعة أو البطء عين الحركة حتى يصح حملهما عليها مواطأة، فيقال: الحركة سرعة،

وليس عارضا لها أصلا، بل مراده أنه ليس في الخارج شيان متغايران وجودا أحدهما حركة والآخر سرعة قائمة بها كالسواد

بالجسم، بل السرعة إضافة محضة وأمر اعتباري يعتبره وينتزع العقل من نسبة حركة إلى أخرى، كما ينتزع الأبوة من نسبة

زيد إلى عمرو، والبنوة والأخوة أو الجدية أو السبطية من نسبته إلى بكر مثلا.

قوله: **ههنا:** [أي في اتصاف الحركة بالسرعة، أي هو توصيف عقلي لا عيني.]

قوله: **مخصوصة:** [متحددة بالمسافة والزمان وقوة المحرك.]

قوله: **بعض الحركات:** [لكونها أقل مسافة مع تساوي الزمانين، وأكثر زمانا مع تساوي المسافتين.]

وبالنسبة إلى البعض بطيئة، وبهذا تبين أن ليست السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة؛ إذ

### الأنواع الحقيقية لا تختلف<sup>(١)</sup> بالإضافات.

والنسب المتحضرة

الغير الاعتبارية المحضة

لان الامكان يستمر بعد ذلك

لأنه متركب ومتحيز، وذلك أمانة الحدوث.

أي متركب والحدوث

من الحدوث

لا صهي ولا تعليمي

أما عندنا فلا لأنه اسم للجزء الذي لا يتجزأ، وهو متحيز وجزء من الجسم.

والله تعالى متعال عن ذلك. وأما عند الفلاسفة .....

مره في حلاله أي كل من سحير وأخره

لأن الفصول مقومة للنوع، حاصلة له في حد ذاته من غير نظر إلى ما عداها، لا تكون مستفادة من غيره، وإلا لزم محولية الذاتي، والإضافيات تستفاد له من غيره، علا أن الذاتي لا يختلف لذات واحدة باختلاف الاعتبارات بالقياس إلى أغياره المختلفة، مع أنه لو كان معوما له لزم تأله من أجزاء غير متناهية؛ لعدم تناهي الإضافة إلى أعده إلى حد ولعدم وقوف مراتب الشدة والضعف على عاية. وأيضا يكون حركة سريعة وبطيئة معا بالنسبة إلى حركتين، وهذا شأن العرضي. وما يقال: المختلف بالشدة والضعف أنواع مختلفة ومراتبها مأخوذة من فصول مقومة فهو في غير لإصاق

فوله: **جسم الخ:** بالجر عطف على المجرور. وهذا مذهب أهل الحق. وذهب الكرامية إلى أنه جسم بمعنى أنه موجود، وأخرون بمعنى أنه قائم بنفسه، ولا نزاع معهم إلا في التسمية، وقالت المجسمة: هو جسم حقيقة، فقيل: من لحم ودم، كمنافس بن سليمان وغيره، وقيل: نور يتلأأ كالسبيكة البيضاء، طوله سبعة أشبار من شبر نفسه، وقيل: على صورة سان، فسر شاب أمرد حعد وقطط، وقيل: شيخ أشط الرأس واللحية، تعالى الله عن كلها علوا كبيرا، كذا في «المواقف». فوله: أي عندنا من حواهر فردة أو قابل للحرر عند الفلاسفة، فيحتاج إلى الأجزاء والخير في تقوم ماهيته أو وجوده العيني، وهو أمانة الإمكان والحدوث. وقد يستدل بأنه على جسميته إما أن يتصف بصفات الأجسام كلها فلزم حسان الأضداد، أو بعضها ونسبته إلى كلها على السواء، فإن لم يرجح غيره لزم الترجيح بلا مرجح، وإن رجح لزم الحاجة. حينئذ يكون متناهيا فيكون له مقدار وشكل خاصان دون جميع المقادير والأشكال، وفيه أيضا أحد المحذورين.

وأما النصوص الموهمة للجسمية والجهة والأعضاء فمؤولة؛ لأنها ظنية الدلالة أو ظنية الدلالة والطرق معا، فيعمل بها بإزاء أدلة القطعية بالتأويل لا بظواهرها، وقد يشير إليه قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (شورى: ١١).

فوله: [يشير إلى إمكان عموم المشترك، وقد جوزة بعض أصحابنا كصاحب «الهداية»، وشمس الأئمة أيضا في شئ لا في الإساق.]

فوله: **من الجسم:** [في اعتبار الجزئية في مفهومه خفاء]

فلأنهم وإن جعلوه اسماً للموجود لا في موضوع، مجرداً كان أو متحيزاً، لكنهم جعلوه من أقسام الممكن، وأرادوا به الماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع

في تقاسيم الوجود

ظاهر المقابلة أن يقال: أو مادياً

محل مستغن عن حاله

لفظ الممكنة ليس في تعريفهم لكنه مستفاد من إشارتهم

وجه ثان

ناظر إلى الجوهر

وأما إذا أريد بهما<sup>(٤)</sup> القائم بذاته والموجود<sup>(٥)</sup> لا في موضوع،

ناظر إلى الجسم أو إلى كليهما

قوله: وأرادوا إلخ: إشارة إلى وجه آخر لنفي الجوهرية، فتقسيمهم الممكن الخاص إلى الجوهر والعرض مع أن المقسم مأخوذ في الأقسام دليل على أن الجوهر ممكن لا واجب. ثم تفسيرهم الجوهر بما تحقق عندهم من أنه ماهية إلخ مشير إلى خروج الواجب عنه؛ لأن الماهية تطلق شائعاً على الحقيقة الكلية المعراة عن الوجود والتشخيص، فلا ماهية في الواجب؛ إذ هما عين ذاته عندهم فلا يمكن التعرية.

ولأن لفظ «إذا وجدت» مشير إلى زيادة الوجود بالأداة الشرطية وينسبة المبدأ إلى الذات، والمنسوب غير المنسوب إليه، وبصيغة الفعل الدال على التجدد وبصيغة الماضي، ويكونه مشيراً إلى أن الماهية متصفة بالوجود، والوصف خارج عن الموصوف عارض له.

وما قيل: الوجود المطلق زائد في الواجب أيضاً وعينه هو الخاص، وأيضاً يرد النقص بالجواهر الشخصية: فساقط؛ لأن المراد بالوجود ههنا ما به الموجودة وهو مناط الموجودية الحقيقية ونحو الوقوع في موضوع أولاً فيه، لا المصدري. ولو سلم فهو أيضاً عينه بمعنى أن ذاته من حيث هي مصداق لحمله ومنشأ لانتزاعه بلا حيثية زائدة، ولأن الجواهر الشخصية أيضاً ماهية كلية في مرتبة لا بشرط شيء لإمكان تعريفها عن التشخيص، وهذا بناء على أن التشخيص عارض للشخص لا جزؤه وهو المحقق عندهم.

قوله: وجدت: [في الخارج لا مطلقاً].

قوله: لا في موضوع إلخ: أي محل يقوم الحال عموماً وخصوصاً ولا يحتاج إليه، وهو قسيم للمادة، وكلاهما قسمان للحال كالصورة والعرض. وإنما أخذوا الموضوع لإدخال الصور الجسمية والنوعية في الجوهر. والمراد بالوجود هو الخارجي، فلا ينتقض بالصور العقلية للجواهر؛ فإنها عند جمهورهم جواهر. وأخذوا التعليق لإدخال المعدومات كجبل الياقوت وبحر المسك، وليشمل الصور الجوهرية حين كونها في الذهن؛ فإن شأن وجودها العيني عدم كونها في الموضوع، وإن لم يوجد عنده بالفعل كما في المغناطيس.

قوله: بهما: [أي بالجسم والجوهر، كما أطلق الكرامية الجسم عليه بمعنى الموجود، والبعض معنى القائم بنفسه].

قوله: والموجود إلخ: هذا يصلح رسماً للجوهر بعرضه العام لا حداً؛ لأن الوجود عارض له لا عينه ولا مقومه، وإلا لوجب ثبوت الوجود له، ولكان مفاد الفصل عين الجنس لا تحصله ووجوده وهو الوجود، إلا أن يقال: وجود الوجود عينه، ولكان السلب فصلاً مقوماً للموجود العيني، والوجود من الأمور العامة، فهو أعرف يصح به الترسيم، ويقيد سلبه عند من جوز

فإنما يمتنع إطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك، مع تبادر الفهم إلى المركب  
 والمتحيز، وذهاب المجسمة والنصاري <sup>المعتقدة بجميته تعالى</sup> إلى إطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه  
 عطف على قوله: «تبادر إلخ» <sup>لف وشر مرتب</sup> هو المسمى لمادية وسحير  
 لا بالمعنيين المذكورين

الله تعالى عنه.

فإن قيل: فكيف يصح إطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع؟  
 تنوع على توقف إطلاق اسم على الشرع وهو شائع عندهم من الأمور «بوجوده» والنسبة كاستحلال النصير

قلنا: بالإجماع<sup>(١)</sup>، وهو من أدلة الشرع.

وقد يقال: إن «الله» و«الواجب» و«القديم» ألفاظ مترادفة، و«الموجود» لازم لـ «الواجب»،  
 وإذا ورد الشرع بإطلاق اسم بلغة فهو إذن بإطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى،  
 وما يلزم معناه. ....

عقلا

= التعريف الناقص بالأعم، ولا يجب في الرسم وجوب تصوره، ولا تصور أجزائه عند تصور المرسوم كما في سائر العرضيات.  
 وقد يستدل على عدم جوهريته بأنه عند جوهريته إما أن يكون متحركا في حيز أو ساكنا، وهما حادثان، وما لا يخلو عن  
 الحوادث حادث.

(١) قوله: **عدم ورود إلخ**: اختلف في إطلاق ما لم يرد به الشرع عليه تعالى من الأسماء من حيث التسمية لا من حيث  
 التوصيف، فالجمهور على أن أسماءه توقيفية، وقالت المعتزلة والقاضي أبو بكر الباقلاني من أهل السنة: إنه لا يتوقف على  
 الشرع، فعند القائل بالتوقيف يمتنع إطلاق كل ما لم يرد به الشرع مطلقا موها بنقص كان أو لا، وعند القائل بالاشتقاق -  
 وهو القول بجواز إطلاق المشتق مما ثبت سمعا اتصافه بمبناه ولو التزاما، أو أمكن وصفه به عقلا وشرعا- لا يمتنع ما لا يوهم  
 سفص كالممكن والواجب، ويمتنع ما يوهم كالطبيب والعامل والعارف والعلامة، وكذا الجوهر بهذا المعنى والجسم بمعنى الموجود  
 ولقائم بنفسه، ولا يمتنع ما أطلقه الشرع ولو خلاف الظاهر على حقيقته اللغوية كالرحيم والرؤوف والمنتقم، إلا أن يخل  
 بحلال كالزراع والرامي وإن ورد قوله تعالى: ﴿أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ (الواقعة: ٦٤) وقوله: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ رَحِيمٌ﴾ (الأنفال: ١٧).

(٢) قوله: **والنصاري**: [قالوا: هو جوهر واحد له أقانيم ثلاثة. أو إنه حل جسد المسيح وجسمه.]

(٣) قوله: **بالإجماع إلخ**: قد يقال: إنه مما ورد به الشرع ولو تقديرا؛ فإن الموجود مقدر في كلمة التوحيد، وهو مطلق عليه  
 حكم الاستثناء عبارة عند الشافعي وإشارة عندنا. وأما قوله: «الموجود لازم» يشير إلى أن دلالة الالتزام أيضا معتبرة فيما  
 ورد به الشرع أو الإجماع، فيصح إطلاق لفظ معناه مدلول التزامي للفظ أطلقه الشرع أو أهل الإجماع.



وفيه نظر .

أي ذي صورة وشكل، مثل صورة<sup>(٣)</sup> إنسان أو فرس؛ لأن تلك من خواص

ظاهرة صيغة الفاعل على وجه النسبة كـ «تأمر»، لكن صيغة المفعول أيضا نافية له؛ لامتناع الصور بلا مصور

الأجسام،

قوله. بوجهه، الأول: أن الترادف ممنوع؛ للقطع بتغاير المفهومات. والثاني: أنا لا نسلم أن الإذن بشيء إذن مرادفه ولازمه؛ إذ قد يوهم المرادف بالنقص، كالعارف يرادف العالم؛ لإيهامه سبق الجهل أو خصوص جزئية المتعلق، وكخالق كل شيء يلزمه خالق القردة والخنزير مع أنه لا يصح إطلاقه، وفيه ما قيل: الحق جوازه شرعا إذا لم يقصد الاستهزاء والاستقباح. والكفر في قصد الهزء.

والثالث: أن منشأ خيال المرادفة هو التساوي ولا نسلمه، فالقدم أعم من الواجب، ولو سلم تساويهما فهما أعم من الله مفهومهما

والرابع: أنا لا نسلم أن الموجود المشعر بزيادة الوجود لازم للواجب. والخامس: أنه لا يبقى معنى التوقيف بل يؤول إلى استبداد العقل به كما زعمه الباقلاني. وقد يجاب عن الكل بأنه كلام على السند بطريق المنع، وهو خلاف قانون المناظرة، ويدفع أنه يورد على نط المعارضة لا على وجه المناقضة.

قوله: **ولا مصور إلخ**: وأما حديث: «إن الله خلق آدم على صورته» فجوابه أولا: أنه ضعيف السند.

وثانيا: أن الضمير المخفوض يعود على آدم. وثالثا: أن الإضافة لأدنى الملابس، أي على أحسن صورة صادرة منه، كقوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (الحجر: ٢٩)، وقوله: ﴿وَكَلَّمْتَهُ أَلقَهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ (النساء: ١٧١)، وقوله: ﴿فَنفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُّوحِنَا﴾ (التحريم: ١٢).

قلت: الكلام في سنده إنما هو ببعض طرقه وإلا فهو حديث ثابت مستقيم السند كما صححه الذهبي في «ميزانه». وقد يؤول بأن معنى الصورة هو الصفة، أي على نحو صفاته الكاملة وجبله وفطره على ما يقارها.

قوله: **مثل صورة إلخ**: فيراد بها الشكل بمعنى الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الإحاطة، أي من جهة كونه محيطا لآخر كسطح الكرة، أو محاطا به، سواء أحاط به حد واحد كجسم الكرة أو سطح الدائرة، أو حدان كالهلال، أو حدود كالمثلث. فالمراد بالأجسام الأبعاد والمقادير، أي ما فيه امتداد، فيشمل السطح والجسم التعليمي على تقدير تحققه، أو يراد بها هي مع روادفه، أو يقال: ما اختص بالسطح اختص بالجسم؛ لأنه مختص به، وخاصة الشيء خاصة له. وقد يقال: لا حاجة إليه؛ لأن أهل الكلام نفاة السطوح والمقادير على أنه لو سلمها لم يسلموا قيام الصورة بها؛ لامتناع قيام العرض بالعرض.

قلت: لا يبعد أن يراد بالصورة هذا الهيكل المخصوص للإنسان مثلا من البنية واللحم والشحم واللون والنقوش والجمال والتشويه، وهو من آثار المزاج الجزئي، وهذا هو الظاهر من لفظ الصورة والمصور، على أنه على الأول يغني

كذلك في الكمية أسفل  
تصل لها بواسطة الكميات والكيفيات وإحاطة الحدود والنهايات.

سبب في أنه لا يراد بها الشكل؛ فإنه لا يدخل فيه للكمية

ولا محدد أي ذي حد ونهاية. <sup>بلا محذور أي ذي عدد</sup> وكثرة، يعني ليس محلاً للكميات

لف ونشر مرتب في تفسير نفي الحد والعد

معروض العدد

يحد ويحصره

يحد وعاية

تصله كالمقادير، ولا المنفصلة كالأعداد، وهو ظاهر.

فإنه من خواص الاجسام

في ذاته ولا فيه لا يتصور - لا يصلح مجرد في حسب

هـ لا يستعص

عنه قوله: «ولا محدود»؛ لأنه يحصل من التناهي. ثم هذا وما سيأتي من الأعدام مبالغة في التنزيه والتقديس وتباعد عن  
الشيء، وإلا يكفي في جميع هذه الأنحاء من النفي نفي الجوهرية والجسمية والعرضية؛ لأن المنفيات كلها من خواص الجسم

من جهة

قوله: أي ذي عدد إلخ: قلت: الأحسن أن يفسر بأن وحدته ليست وحدة عددية، أي من جملة الوحدات التي يتألف  
سها العدد، بل وحدة حقيقية، كما نقل عن أبي حنيفة في «الفتح الأكبر»: واحد لا من العدد، أي ليست وحدته ووحدانيته  
من جهة عروض هذه الوحدة الاعتبارية العددية له، بل اعتبار عروضها إنما هو بعد توحده الكامل الحقيقي في ذاته مما  
كشف عنه امتناع تعدد الوجود فيه أو تكثر الحقيقة بالاشتراك الإجمالي في وجوداتها الطبيعية، وإلا فعدم الكثرة قد فهم من  
قوله: «الواحد»، إلا أن يحمل على نفي التكثر المطلق من جهة الأفراد كان أو من جهة الأجزاء، لا من جهات الصفات،  
بأنه واقع، لكنه على هذا لا حاجة إلى نفي التجزؤ والتركيب.

ثم المتكثر الأجزاء لا يقال له: معدود، ولا لمتكثر الجزئيات؛ فإن المعدود حقيقة هي الأفراد والأجزاء لا الكل والكللي إلا  
الحمل المشتق على النسبة، كلابن وتامر، كما فسر المصور بذوي صورة، وكذا المعدود بذوي عدد، إلا أنه غير ظاهر إلا  
سما سمع من زنة الفاعل. وقد يقال: معنى قوله: «ولا محدود»: ليس له حد وتعريف مؤلف من مقومات على مصطلح  
سواء، وهو نفي للتركيب الذهني أو مطلقاً. ولا يلزم منه امتناع معرفة كنهه كما توهم، ثم هو غير ملائم لقريته، وهو لا  
معدود.

أ. قوله: للكميات: [لوجوب تناهيها بالبراهين].

قوله: ولا متبعض إلخ: أي ليس له بعض لا من جهة الأجزاء ولا من الأفراد. وقوله: «ولا متجزئ» نفي لجميع أنحاء  
تركيب الذهني الحقيقي والتحليلي والخارجي؛ لأنه لو كان له أجزاء متغايرة الوجود تقدمت عليه وجوداً؛ لتوقف وجوده على  
وجودها، فلم الإمكان التأخر والاحتياج، أو متحد الوجود فلا بد لهذا الاتحاد من إتمام بعضها وتحصيل بعض آخر له  
محصّل النوعي، فلزمه الاحتياج في التحصيل إليه، وأن لا يكون وجوب الوجود عين حقيقته؛ لأن المفهوم الواحد لا يكون  
= إلا منشأ واحد بلا تكثر. وأيضاً المبهم ليس له محوذة الفعل فلا يكون واجبا واجب الفعلية من كل جهة،

## أي ذي أبعاد وأجزاء.

أصله مهموز اللام من «الجزء»، انقلبت همزته ياء كما في «مير»، ثم حذفت باجتماع الساكنين

منها؛ لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب، فيما له أجزاء يسمى

باعتبار تألفه منها متركبًا، وباعتبار انحلاله إليها متبعضًا ومتجزئًا.

لكون الأجزاء والأبعاد بالفعل

؛ لأن ذلك من صفات المقادير والأعداد.

ظاهرة تكرير لقوله: «لا محدود ولا معدود»، والمطمح المألقة في الترتبة

والمجانسة توجب التمايز عن المتجانسات

أي مشاركان في الجنس

أي تكشف عنه

= وإمكان الجزء يلزمه إمكان الكل. والشارح اختصر في الدليل على نفي الأجزاء المتغايرة وجودًا؛ لما هي الحقيقة في معنى

الجزء.

فوله: أي الشيء المتجزئ بالفعل أو بالقوة، أو بالفعل فقط على اختلاف القولين في المتصل الحسي، وهو بيان الفرق بين المركب والمتجزئ والمتبعض بأنه اعتباري، وهي متلازمة وجودًا.

والمعتبر في الانحلال كون ما ينحل إليه ما منه التركيب، وقد يقال: يحمل التبعض على القسمة الوهمية والعقلية، والتجزؤ على القسمة الفكية والفصل.

وقد يقال: أريد بنفي التبعض نفي إضافة البعض إليه، وبنفي التجزؤ نفي إضافة الجزء إليه، وبنفي التركيب نفي إطلاق الكل عليه والمركب فلا تكرير.

قلت: لا محيص عن التلازم، فالتكرير لازم لكنه لعله بالغ فيه لما يوهمه إضافة اليد واليمين والوجه والعين والساق والرجل إليه في الشرع من الأجزاء، لكنها كنايةات أو متشابهات، ثم كما أنه ليس مركبًا من أمر، ليس مركبًا مع أمر، أي لم يتألف منه شيء ولم ينحل إليه؛ لعدم حاجته إلى شيء ومباينته عن الكل أصلاً.

قوله: بالمائة إلخ: ظاهرة بالهمزة بالنسبة إلى «ما» الاستفهامية السائلة عن الماهية الكلية التامة المشتركة أو المختصة. وليس له ماهية كلية على تحقيق أن الوجود والتعين عينه، أو ليس له ماهية واقعية بالكلية مشتركة بين الكثير على تقدير الغيرية أيضاً، أو ليس له مجانسة مع غيره لا نوعاً ولا جنساً. ويحتمل أن يكون بالهاء، أي لا يوصف بأن له ماهية لوجوب كونها كلية على المتبادر.

قوله: من أي إلخ: صرح به السكاكي وغيره وهو المنفي. وقد يسأل عن الحقيقة كـ «الإنسان ما هو؟» وعن الوصف =

بفصول مقبولة، فيلزم التركيب.

من الجنس والخص

ذلك، مما هو من صفات الأجسام وتوابع المزاج والتركيب.

من كسب لاسعددية وغيره من اجزاء من عناصر وهي محالان

شرح في سبيل الكلي

«ك» ما زيد؟ أي على أي وصف هو.

وقد يورد بأن المراد الجنس اللغوي فيعمه والنوع ميزانيين، فلا يلزم التركيب. ويجاب بأن انفراد اللغوي عن المنطقي إنما هو في النوع البسيط أو المركب الميزانيين، والأول غير منفي والثاني لازم التركيب. ثم التركيب الذهني ظهور استحالته على مدح الاصنام، وفي غيره يحتاج إلى تدقيق كما مر. قيل: من روى عن أبي حنيفة أن له ماهية لا يعرفها إلا هو فقد افترى عسه.

قلت لو سلم أنه محامل حسنة.

في «شرح المواقف»: اتفق العقلاء على أنه لا يتصف بعرض من الأعراض المحسوسة ظاهراً وباطناً كالطعم واللون والرائحة، وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسية كالحقد والحسد والحزن والخوف ونظائرها؛ لأنها تابعة لمزاج الملزوم للتركيب، واللذة العقلية نفاها المليون وأثبتها الفلاسفة. انتهى فنفي الكيفية تمثيل.

قوله: «وتوابع الخ»: قيل: على جري العادة وإلا فلا يتم على أصل الأشعري أنه قادر على أن يخلق ذلك في الجواهر الفردة مع مزاج وركيب. انتهى

ولذا قيل: الأحسن الاعتصام بالإجماع.

فقد يمكن أن يتمسك بأنها من لوازم الماديات وهو مجرد، أو من روادف الأجسام وما تتألف منه وليس منها، أو من دوات الأوصاف وليس منها.

قوله قال السالمى في «التمهيد»: ذهب صنف من الجهمية إلى أنه موجود في كل مكان: لقوله تعالى: «وَمَعَ مَعْصُكُمْ أَتَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (الحديد: ٤)، وقوله: «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ» (الزخرف: ٨٤)، وقوله: «إِنَّ مَعَ الَّذِينَ أَنْتَقُوا» (النحل: ١٢٨)، وقوله: «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَايَعُهُمْ» (المجادلة: ٧). وأجاب بأن معناه: في السماء والأرض، و«مع المحسنين» أي النصرة، وهكذا على جري المحاورة

ثم قال: إنه لو كان في كل مكان كان في أفواه الكلاب وأفراخ النساء والإماء. انتهى

نظر إلى هذا البرهان القوي أنزل من الخطابي، ومنقوض بأنه خالق هذه الأشياء أيضاً،

=



لأن التمكن عبارة عن نفوذ بُعد في بُعد آخر متوهم أو متحقق، يسمونه المكان. والبعد عبارة  
 عن امتداد قائم بالجسم، أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء، والله تعالى منزّه عن الامتداد  
 والمقدار؛ لاستلزامه التجزؤ.

وانقسامه إلى أجزاء مقدار.

فإن قيل: الجوهر الفرد متحير، ولا بعد فيه، وإلا لكان متجزئاً. قلنا: المتمكن أخص  
 من المتحيز؛ لأن الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد.

بالامتداد

يراد على وجوب البعد في التمكن

أي الفضاء الشاغل

فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان. وأما الدليل على عدم التحيز: فهو أنه لو تحيز:  
 في وجه النفي لا على عدم التحيز ظاهر معناه: ما يعتمد عليه الجسم لا ما ذكره  
 فإما في الأزل، فيلزم<sup>(٣)</sup> قدم الحيز، .....

= فالقبح مشترك بخصوص المادة، وسيأتي زيادة كلام.

قوله: تنصق على مذهب أهل الكلام والإسرافة القائلة بالبعد المحرد، لا على قول أصحاب السطح وهم  
 المشائية؛ إذ لا نفوذ هناك بل إحاطة السطح بسطح المحوي إلا أن يعمم النفوذ للتداخل تجوزاً، ومباحث المكان في  
 «المبسوطات».

قوله: أو: [جوهرى هو البعد والمجرد].

(٣) قوله: الخلاء: [بمعنى البعد لا بمعنى المكان الخالي عن الشاغل؛ فإنه يتمتع عند المشائية، واقع عند الإشراقية، جائز عند  
 أهل الكلام].

قوله: أخص إلخ: قيل: هو عند المتكلمين، وأما عند الحكماء فمتزادان. انتهى قلت: لا بل أخص عندهم أيضاً لكن  
 من جهة أخرى، ولذا قالوا: كل جسم فله حيز طبيعي، لا أن لكل جسم مكاناً، وإلا انتقض بالحيط، فالمكان هو السطح  
 والحيز أعم منه ومن الوضع، نعم يترادفان على مذهب الإشراقية.

قوله: [ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم]

قوله: أي يحيط به ويعلوه لكن تصوره في غير الممتد مشكل. والمراد بالموهوم كونه اعتبارياً يأخذه العقل من  
 الإحاطة انتزاعاً لا اختراعاً، فلا يستحيل اتصافه بالحدوث والقدم؛ لأنه واقعي لا معدوم محض، فافهم.

قوله: فيلزم إلخ: لأن القدم والحدوث صفتان للموجود الواقعي بأي نحو كان، سواء كان موجوداً خارجياً أو موهوماً  
 اعتبارياً له منشأ صحيح، فالاعتباري أيضاً يتصف باستمرار الوجود باعتبار الوجود المنشئي المصحح؛ لانتزاعه، فيقال بقدم  
 إمكان كل شيء، كما يتصف الاعتباريات بإحدى المواد الثلاث،

كوبه خاص به

لا، فيكون محلاً للحوادث، وأيضاً إما أن يساوي الحيز أو ينقص عنه فيكون متناهياً، أو

هي الأكواد و شجر ب

يد عليه فيكون متجزئاً.

في المقدر. وفيه منتهى، لأن زيادة شيء غير منتهى محال، ونقصا متدرا مكسبا

وإذا لم يكن في مكان<sup>(١)</sup> لم يكن في جهة، لا علو ولا سفلى ولا غيرهما؛ .....

كأعين و سب، وأحد و سب

من الست المشهورة خلافا للمحسنة

وكما قالت الفلاسفة بقدم الأنواع.

ومنه من نعى الكلبي الطبيعي عن الخارج علا أن العرضيات غير موجودة فيه اتفاقاً. وقد قالوا بقدم الصور النوعية  
بأنها من نوع، مع أن مطلق الصورة النوعية ليس إلا عرضاً عاماً لها، ولا اشتراك بينها ذاتي؛ إذ هي بسائط وفصول. فلا يرد  
أن التحيز موهوم والقدم صفة الموجود. وقد يجاب بإرادة الأزلية منه، وهي أيضاً محال؛ إذ للتحيز وضع خاص أرلى مشار إليه  
بالحس ولو وهما ذلك الحيز ويحتاج إليه الباري.

وفيه أن يعرف بين القدم والأزلية نزاع اصطلاحى، وأن المشار إليه بالحس يكون موجوداً في الخارج وكذا ذو الوضع، وأن  
يهمى له مسباً صحيح وإلا لكان اختراعاً فهو قدم، فلا حاجة إلى هذا التكلف، وأن الحاجة إلى الحيز مطالبة بالبرهان؛ إذ  
لا حتم كونه حائزاً له لا واجباً.

وود يجاب بأنه يراد به قدم التحيز فيلزم تنالي الأكواد الغير المتناهية، ويبطل برهان التطبيق. وفيه أن التحيز معنى  
عشاري أيضاً فلا معنى لقدمه. وأن الكون أيضاً بمنشئه خارجي لا بنفسه، فكذا الحيز. وأن عدم التناهي لا ينشأ إلا من  
لا سمرار الزماني، فيحوز أن يختار أنه لا يجري عليه زمان. ولا يبعد أن يختار أن هذا مبني على وجود الحيز وهو التحقيق؛ إذ  
لا اختراع، وإلا لبطلت الأحكام، والانتزاع ينتهي إلى منشأ خارجي فهو الحيز.

فوله. ويسب الخ: هذا مبني على بطلان عدم تناهي البعد، وعلى عدم التناهي لا يلزم إلا التجزؤ. ويمكن الجواب عنه  
ولا يمنع الحصر بأن هذه الثلاثة صفات الكم، والتحيز لا يخص الممتد المتكتم بل يعرض الجوهر الفرد أيضاً، فهو منقوض  
بحيز جوهر. وثانياً: باختيار الأحر، وامتناع التجزؤ الوهمى مطالب البرهان، والفكي ممنوع الروم، وثالثاً: باختيار الأول،  
النسوي موجود في الجواهر ولا تناهي، وكذا في اختيار الثاني.

فوله: وإد م يس ي سب. [خلاف للمنبهة، وخصصه نحوه الفوق اتفاقاً، وتبعهم مشبهة رامبا، تم احتلوا فدهب  
عبد الله محمد بن كرام إمام الكرامية أنه مثل الأجسام في الإشارة، وهو مماس للصفحة العليا من العرش، ويجوز عليه الحركة  
سبب الجهة، وعليه اليهود، قالوا: العرش يبط من تحته أطيظ الرجل الجديد تحت الراكب الثقيل، وقالوا: يفضل على العرش من  
ش جهة أربعة أصابع، وزاد بعضهم - كمضر وكهمس وأحمد الهجيمي - أن المخلصين يعاقبونه في الدنيا والآخرة. وقيل: محاذ  
نفسه بعده متناه أو غيره. وقيل: ليس في الجهة كالجسم، كذا في «المواقف».]

وهو منزّه عن التمكن والمكان

لأنها إما حدود<sup>(١)</sup> وأطراف للأمكنة، أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء.

كالست

فالجبهة جسم أو بعد

للأمكنة

بأهوائية مثلا

لأن الزمان عندنا عبارة عن متجدد<sup>(٢)</sup> يقدر به متجدد آخر، وعند

أي لا يتجدد بتجدده

أي حادث أو أعم منه؛ لعمومه لما لا وجود له

الفلاسفة عن مقدار الحركة، والله تعالى مُنَزَّه<sup>(٣)</sup> عن ذلك.

المشائية

اليومية لمنطقة الفلك الأعلى

أي التجدد والتقدير

واعلم<sup>(٤)</sup> أن ما ذكره في التنزيهات بعضه يغني عن البعض،

المصنف

له تعالى عما لا يليق بجنابه

كما عرفت

قوله: إما حدود إلخ: قيل: لأنها تطلق على منتهى الإشارة فهي الأطراف، وعلى مقصد المتحرك ليحصل فيه أو يقرب منه فهي الأمكنة. وقيل: تطلق على المكان بعروض إضافته إلى شيء، كالدار المبنية بين الدارين علو لما تحتها وسفل لما فوقها.

قوله: ولا يجري إلخ: لأن التصرم والتقضي من مقومات الزمان ولوازم ما يجري عليه، والبارئ متعال عنه. وهذا مشير إلى أن قدمه ليس زمانيا. ويخذه أنه يستفاد به أن بإزائه حدوث العالم فيلزم أن لا يكون زمانيا، وإلا لم يبق تقابلهما والتحقيق في أسفار المحققين.

قوله: عن متجدد إلخ: أي عن حادث، ولذا يقال: الزمان هو مجموع الحوادث لا غيرها ولا ظرفها، لكن لا مطلقا بل من حيث إنه يقدر بها حوادث أخرى، فأحدها يقدر الآخر، فقيام زيد وقت جلوس عمرو إذا قدر به وبالعكس بالعكس؛ فالأشهر التقدير بالحركات الفلكية والشمسية. ثم على هذا يرد أن الزمان موهوم والحوادث موجودة فلا عينية، ففي العبارة مسامحة. والأولى أن يقال: إنه عبارة عن امتداد موهوم مأخوذ من تقدير حادث بآخر. والتحقيق عند أهلها أنه موجود خارجا كما عند الحكماء، لكنه متناه في الامتداد خلافا لهم.

قوله: لأنه لا تغير فيه. والحاصل فيه ما فيه التغير ذاتا أو وصفا، وليس بقاؤه بقاء زمانيا بل واقعا ثابتا. وقيل: وجوده مع الزمان لا في الزمان. قلت: لعلها معية واقعية لا زمانية فعلية، يجب القول بالمعية الدهرية، ويلزم بطلان وجوه نفي الزمان.

قوله: . . . إلخ: اعلم أن بعض من لا خلاق له من النطق إلا صورة الإنسان زعم أن هذه الألفاظ في التنزيه مخترعة مبتدعة لا يشم رائحتها من الكتاب والسنة، ونحن في قلق منها كدنا به أن نخلك، ومثلها لا يبلغه عبارة في نفي الصانع، فهو فرار من التشبيه إلى التعطيل، كمن يقر في الميزاب فرارا من الأمطار، أو من يستغيث من الرضاء بالنار.

قلت: عيبت عبطا، أو فليمدد بسبب من السماء ثم ليقطع فليظفر هل يدهس كيده ما يعيظ؟ أم يدر أنه هاهنا في توصيفاته الجزئية ثبوت الأصل الكلي العام من الشرع أنه مبرأ عن النقائص، وليس كمثله شيء، ومتصف بصفات الكمال. فيندرج الكل تحت هذا الكلي المحيط، ولا يجب ثبوت الجزئيات من الشرع، وكثيرا ما يكتفى

إلا أنه حاول التفصيل والتوضيح؛ قضاءً لحق الواجب في باب التنزيه، ورداً على المشبهة  
 والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بأبلغ وجه وأوكده، فلم يُبال بتكرير الألفاظ المترادفة  
 والتصريح بما علم بطريق الالتزام.

كأوصاف الجسم بعد نفي الجسمية

ثم إن مبني التنزيه عما ذُكرت على أنها تنافي وجوب الوجود؛ لما فيها من شائبة الحدوث  
 والإمكان، على ما أشرنا إليه، لا على ما ذهب إليه المشايخ - من أن معنى العرض بحسب  
 اللغة: ما يمتنع بقاءه. ومعنى الجوهر: ما يتركب عنه غيره. ومعنى الجسم: ما يتركب هو عن  
 غيره. بدليل قولهم: هذا أجسم من ذلك، وأن الواجب لو تركب فأجزؤه إما أن تتصف  
 بصفات الكمال، أي أقصى عاقلها

= بالأصول الكلية في الجزئيات، وزعمه إياها نفياً للمصانع وتعطيلاً له لا يغلط مرتبة من السفه وتعطيل العقل، إن هم [إلا]  
 كالأنعام بل هم أضل سبيلاً، قل: هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين. فلعل مدار الوجود عند هذا السفه الراعن على وجود  
 حسمية والجوهرية والتركيب والتناهي والتقدير وغيرها، فهو من أفحش أصناف المجسمة المشبهة، معاذ الله منهم  
 قوله: **لحق الواجب**: [إما إضافة الموصوف إلى الصفة أو إضافة المغايرة، فالمراد بالواجب الفرض أو الباري].  
 قوله: **الألفاظ المترادفة**: [كالتجزؤ والتبعض والتركيب والتناهي والتقدير].

قوله: **لا على إلخ**: اعلم أنه يستفاد بالعبور على كلمات الأسلاف أن الغالب عليهم السذاجة والتسهيل في المطالب  
 شهيماً، ولذا رى لهم مقدمات حطائية إقباعية في مظان القطعات. وأرسحهم قدماً في ذلك كما رأيته مما أورده أبو شكور  
 سمي في «تمهيد» في إثبات المطالب العالية، مع أن عامة إثباته بالتشقيق الدائر بين النفي والإثبات، لكن إلزامه المحاذير  
 من شقوقه مما يتعجب منه الأداني ممن ترعرع في مظان التعقل فضلاً عن الأقاصي. ومن الأمور السهلة فيه غاية السهولة مما  
 لا يهتد به عامة كتابه: الإكفار في أدنى المسامحات فضلاً عما يضلل أو يبدع به أحد.

قوله: **معنى إلخ**: أمثال هذه المقدمات كلها لا تكون مسلمة للخصم في مظان الحجة، ولكنهم أوردوها على ما تقرر  
 منهم، ثم فيه مساهلات كثيرة في البيان.

قوله: **الأصوب أن يقال**: إما أن تتصف بصفة الوجوب، فيلزم التعدد، أو لا، فيلزم إمكان الواجب،  
 فلا يلزم وجوبها بمجرد هذا الاتصاف.



لأنه لا منتصف عما إلا هو  
 فيلزم تعدد الواجب، أو لا، فيلزم النقص والحدوث. وأيضاً إما أن يكون على جميع الصور  
 في الواجب انشا  
 والأشكال والمقادير والكيفيات، فيلزم اجتماع الأضداد، أو على بعضها، وهي مستوية الأقدام  
 الحسية والنفسية والاستعدادية  
 في إفادة المدح والنقص، وفي عدم دلالة المحدثات عليه، فيفتقر إلى مخصص، ويدخل تحت  
 الأول بإزائه الذم، أو الأول بإزاء النقص هو الكمال  
 قدرة الغير، فيكون حادثاً، بخلاف مثل العلم والقدرة؛ فإنها صفات كمال، تدل المحدثات على  
 لأن غيره من العالم، وهو حادث، وكذا ما هو في قدرته  
 ثبوتها، وأضدادها صفات نقصان، لا دلالة لها على ثبوتها - لأنها تمسكات ضعيفة توهم عقائد  
 في الباري كالجمل والعجز  
 الطالبين، وتوسع مجال الطاعنين؛ زعماً منهم أن تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه  
 في مصاف المحاصمات  
 الشبهة الواهية.  
 الموسومة بالبراهين

## واحتج المخالف بالنصوص

سأني استرجه

قوله: كيف يسلمه الخصم في مقام الحجة؟ مع أن التفاوت بينها في الحسن والقبح ظاهر.  
 قوله: وليس نفس ذاته؛ لأن كون نسبته إلى الجميع على السواء ظاهر عند عدم استوائها في إفادة المدح  
 والنقص.  
 قوله: [أي هذه الأدلة من المشايخ].  
 قوله: كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥)، وقوله: ﴿قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ  
 عِلْمًا﴾ (الطلاق: ١٢)، وقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ (الفاصر: ١٠)، وقوله: ﴿نُفِخَ فِي الْمِثْرَةِ وَالرُّوحِ إِلَيْهِ﴾  
 (المعارج: ٤)، وقوله: ﴿يَذْبُرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾ (الاحقاف: ٥)، وقوله: ﴿أَمْ أَمِثُمْ مَن فِي السَّمَاءِ﴾ (الملك: ١٧)،  
 وقوله: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ (الأعما: ٦١)، وقوله حكاية عن فرعون: ﴿يَهْتَمُنُ ابْنِي بِي صَرْحًا لَّعَلِّي أَنْتُلُغَ الْأَسْتِ  
 أَتَسْبَبُ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى﴾ (الغافر: ٣٦، ٣٧).  
 وحديث أبي هريرة رفعه في قصة المعراج، وفيه: «فهو عنده فوق العرش». رواه الشيخان. وحديث أنس في قصته: «قال  
 له موسى: ارجع إلى ربك». رواه البخاري.  
 وفيه أيضاً: «فعلا به إلى الجبار تبارك وتعالى، فقال وهو مكانه». وحديث جارية: «أين الله؟» فقالت: في السماء.  
 فقال: «أعتقها؟ فإنها مؤمنة». رواه مسلم. ونحوه في «مسند أبي حنيفة» من حديث عبد الله بن رواحة، وحديث زينب:  
 زوجني الله من فوق سبع سماوات. رواه البخاري.

= وحديث فضالة: «ربنا الله الذي في السماء». رواه أبو داود

وحديث ابن عمرو بن العاص رفعه. «ارحموا من في الأرض برحمتكم من في السماء». أخرجه الترمذي وصححه. وحديث أس في الجمعة: «هو اليوم الذي استوى فيه ربك - تبارك وتعالى - على العرش» أخرجه الشافعي في «مسنده». وحديث جابر، وفيه: «فإذا الرب قد أشرف عليهم من فوقهم». أخرجه ابن ماجة وحديث أس في الشفاعة، وفيه: «فادخل على ربي وهو على عرشه». أخرجه البخاري. وفي لفظ: «فأستاذن على ربي في داره». وأمثالها في الحديث كثيره والجواب: أنها لو حملت على ظواهرها لزم التجسم، وهو محال قطعاً، ويلزم أمثاله يصرف النصوص عن ظواهرها، وذلك لأن العقل مبنى النقل، ولو لم يعتبر الاستحالات العقلية وعزلت الملاحظة عنها لم يمكن إثبات النبوة والتوحيد وكثير من الصفات والسلوب؛ لأنه مبني على استحالة نقائضها، ولم يمكن المحاجة مع الخصوم لو لا استعانة العقل؛ إذ هم غير قائلين بالسمع.

ولو أحييت الأمور كلها على النصوص في هذه الأبواب كما هو دأب بعض الخوارج عن العقول: لزم الدور الصريح والتخطب المحض، فوجب إما الإيمان بما هو مراد الشارع مع قطع الفحص عن تنقيح معانيها، كما هو دأب السلف. أو تأويلها وحملها على محامل صحيحة حسنة مما لا يستبعده العرف واللغة، كما هو دأب المتأخرين بعد فشو أرباب البدع، واعتصامهم بظواهرها، وانجرارهم إلى التجسم والتذكير والتأنيث وأمثالها، فآثروها؛ لإجلاء هذه الضرورة ومسييس شديد الحاجة، ومع ذلك لا تصرف النصوص عن ظواهرها غاية الانصراف، بل هي محمولة على المجازات المتعارفة الفاشية الحاذية حذو الحقائق كثير، فهي تقاربها في الظهور، فيقال: نصرفه في سبيل الله أو لوجه الله، وقال تعالى: ﴿وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ (النساء: ٣٦)، وقال: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ﴾ (الإسراء: ٢٩). ولفظ ذي اليد في القابض، وذو الأيدي في صاحب النعم شائع فاش، فكأن هذا ليس صرفاً وتأويلاً.

وإذا وجب حمل مشاجرات الصحابة وقتالهم مثلاً على محامل حسنة؛ لمجرد استحسان الظن بهم، لا لضرورة استحالة غيبة أو سمعية؛ للإجماع على عدم عصمتهم: فما ظنك في التأويل لضرورة استحالة قطعية؟ ومن الناس من يشتم جماعة من السنة من أهل الكلام، ويسمّيهم جهمية معطلة فرعونية، ويزعم العلو والاستواء الحقيقي في الباري، ولم يبق منه إلا اسمه حسنة، ولا يتنزه عنه كملاً، ويدور حوله، ويحوم دون ذلك قوله. والصواب أنه من أفضح المجسمات، وفي الشتم من أقيح بقصة اللاعنة، وهؤلاء في هذه الدورة كالذين حرفتهم الواقعة في أبي حنيفة تارة أنه مات جهمياً، وتارة أنه معتزلي أو قدرى، فأنه مرجئ، خلا هؤلاء في دورة السلف.

ثم هذه المعاصرة تتكلف في نصوص القرية والمعية - كقوله تعالى: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ (البقرة: ١٨٦)، وقوله: ﴿وَهُوَ عِزٌّ﴾ (الحديد: ٤)، وأمثالهما - تكلفاً بارداً، ولا يستحي أنه يعوذ من الرمضاء بالنار، ويقر تحت الميزاب فاراً من الأمطار. لست سقى على هذه الصور الأدمية، ويا لها من حماراً!

الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح ، وبأن كل موجودين فرضاً لا بد أن يكون  
 أحدهما متصلاً بالآخر مماساً له ، أو منفصلاً عنه مبايناً في الجهة ، والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم ،  
 فيكون مبايناً للعالم في جهة ، فيتحيز ، فيكون جسماً أو جزء جسم مصوراً متناهيًا .  
 والجواب: أن ذلك وهم محض ، وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس ،  
 والأدلة القطعية قائمة على التنزيهات ،  
 العقلية والسمعية

قوله: **والصورة**: [كحديث «خلق آدم على صورته» . أثبتته الذهبي في «ميزانه» .]  
 قوله: **والجوارح**: [كقوله تعالى: «يَدُ اللَّهِ قَوْقُ أَيْدِيهِمْ» (الفتح: ١٠) ، وقوله: «بَلْ يَدَايُ مَبْسُوطَتَانِ» (المائدة: ٦٤) ، وقوله: «يَوْمَ يُكْتَفَى عَنْ سَاقٍ» (القلم: ٤٢) ]  
 قوله: **وهم محض إلخ**: منشؤه ثوران القوة البهيمية تارة ، وهيجان القوة الوهمية الخيالية أخرى ، تقود إلى أن الموجودية غير متصورة أصلاً من دون تحيز وتمكن وجهة ولون وإحساس ، ومأخذه قبض الوهم العقل من كل ما يجوزه ، ويسلكه على ما يشاهده في عالم الحس ، وأن يزئ له أن هذه هي الصورة المنحصر عليها الموجودية .  
 ومن ههنا ما نقل عن الشوكاني ، وآمن به أمته ، ورووه متواليات متواترة كالوحي المتلو في المصاحف العثمانية ، وذلك في ملتهم أعظم أنحاء الإيمان بالغيب أنه قال في تضليل أهل السنة في التنزيهات الكلامية: أنشدك بالله الذي لا إله إلا هو أي عبارة تبلغ مبلغ هذه العبارة في النفي؟ وأي مبالغة في الدلالة على هذا النفي تقوم مقام هذه المبالغة؟ فكان هؤلاء في فرارهم من التشبيه إلى هذا التعطيل كالمستحير من الرمضاء بالنار ، والهارب من لسعة الزنبور إلى لدغة الحية ، ومن قرصة النملة إلى قرصة الأسد . انتهى  
 فهذا منه إكفار في الباطن لأهل السنة وجهابذة أهل الحق . وخلفاء هذه الملة أربعة: ابن تيمية وابن القيم والشوكاني ، فيقولون: ثلاثة رابعهم كلبهم . وإذا انضم إليهم ابن حزم وداود الظاهريان صاروا ستة ، ويقولون: خمسة سادسهم كلبهم ؛ رجاء بالغيب . وخاتم المكلمين مثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث . يشنع على أهل الحق في التنزيه ، ثم يشرح كتبهم ، ويتلفظ ويتفوه بكل ما تلفظوا . وينقل عن ابن عقيل: أنا أقطع أن الصحابة ماتوا وما عرفوا الجوهر والعرض ، فإن رضيت أن تكون منهم فكن ، وإن رأيت أن طريقة المتكلمين أولى من طريقة أبي بكر وعمر فبئس ما رأيت . انتهى لكنه رأى طريقتهما أولى من طريقتيهما حيث عرف الجوهر والعرض قبل موته ، بل انهمك فيه وحرر دلائلهم ، نعم السب والطعن واللعن غاية مرماه ومرماه .

قوله: **بأحكام المحسوس**: [من لزوم الجهة والاتصال والانفصال .]

يجب أن يفوض علم النصوص إلى الله تعالى على ما هو دأب السلف؛ إيثاراً للطريق الأسلم،  
عن الأوهام أي اختياراً

أو يؤول بتأويلات صحيحة، على ما اختاره المتأخرون؛ دفعاً لمطاعن الجاهلين، وجذباً لضبع  
عن أصول التحقيق القاصرين<sup>(٧)</sup>؛ سلوكاً<sup>(٨)</sup> للسبيل الأحكم.

ولا يشبهه شيء أي لا يماثله<sup>(٩)</sup>، أما إذا أريد بالمماثلة: الاتحاد في الحقيقة<sup>(١٠)</sup> فظاهر، وأما إذا أريد

ها: كون الشئيين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر، أي يصلح كل واحد منهما لما يصلح له الآخر،  
في الأفعال والصفات

فلأن شيئاً من الموجودات لا يسد مسده في شيء من الأوصاف؛ فإن أوصافه، من العلم والقدرة  
أي شيء كان الممكنة للبناء

وغير ذلك، أجل<sup>(١١)</sup> وأعلى مما في المخلوقات، بحيث لا مناسبة بينهما.

قال في «البداية»: .....  
من السبع، بل وغيرها أيضاً من الصفات التي بيان للحالة لا يحسب الاسم وظاهر المفهوم

قوله: **الح:** كما نقله الترمذي عن الثوري وابن عينة ومالك وابن المبارك: أنه تروى هذه الأشياء، ويؤمن بها، ولا يقال: كذب. **شئ** ومثل هذا بعده مما يروى عن أبي حنيفة في «الفقه الأكبر» وغيره.

قوله: **أول الح:** كاليد بالقدرة أو النعمة، والوجه بالذات، والنزول بإنزال الرحمة، والصعود بالقبول، والعروج بالتقرب،

غير ذلك على ما تظافت به تفاسير الإسلام وشروح آثار سيد الأنام. وليس ذلك من خصائص الجهمية كما توهم، وإنما

صير إليه؛ ضرورة إنحاء العوام عن إغواء أهل الهوى والمبتدعين اللقام. فلو سلم عدم وجوب التأويل فالإباحة أو الندب لا ينفيه،  
 بلو سلم الحرمة فالضرورات تبيح المحظورات.

قوله: **وحدبا لضبع القاصرين:** [في دين الإسلام بلزوم هذه المحاذير، أي قطعاً بعضهم وترعاً إلى جانب الحق].

قوله: يشير إلى العمل بقراءة عطف قوله: «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» على قوله: «اللَّهُ» في قوله: «وَمَا يَعْلَمُ

وَيْلَهُ إِلَّا اللَّهُ» الآية (ن. عمر. ٧)، والعمل بالمفردتين أولى من إهمال أحدهما، فلا علم بتأويلها قطعاً بل طناً، فتوافق

شئ والإنبات، فكيف يكون هذا دأب الجهمية؟

قوله: **أي لا يماثله الح:** فسروا به؛ لأنه لا يراد امتناع مطلق المشاركة في شيء أو في وصف؛ فإن اشتراك مطلق الموجودية

مستحيل، وإن اختلف النحوان. أو لأن ظاهره الاشتراك في الصفة أي الكيفية، ولا حاجة إلى ذكر نفيه.

قوله: [الجنسية أو النوعية، وإلا لزم التركيب أو وحوو الممكن].

قوله: أما باعتبار الذات فلا تها ليست غير الذات. وأما باعتبار الوجود فلأن وجودها ليس باعتبار التحيز

ولا بالنسبة. ولأن وجودها قديم محكم، ولأن وجودها ثابت غير متغير، ولا عن استعداد مادة،



إن العلم منا موجود ، وعرض ، وعلم محدث ، وجائز الوجود ، ويتجدد في كل زمان ، فلو أثبتنا  
 الحاصل في أنفسنا قائم بها والعدم أيضا لكونه عرضا أي ثابت دائما  
 العلم صفة لله تعالى ، لكان موجودا ، وصفة قديمة ، وواجب الوجود ، ودائما من الأزل إلى  
 الأبد ، فلا يُبطل علم الخلق بوجه من الوجوه ، هذا كلامه .  
 علمه من الكمالات المعتد بها

= ولأنها واجبة الوجود للذات ، وأنها مستندة إلى ذات الموصوف لا غير . وأما باعتبار الكمالات الخارجة فلأنها محيطة بكل ما يمكن تعلقها به ، كالعلم بكل شيء ، والقدرة على كل ممكن . ولأنها أكمل في ترتب الآثار والغايات ، كالكشف التام والآخر الكامل في العلم والقدرة ، وأنها غير مشوبة بالنقص ، ولا مخلوطة بنحو من أضدادها ، وأمثال ذلك وجوه كثيرة .  
 قوله : **موجود إلخ** : بناء على ما تحقق عند المحققين : أنه صفة قائمة بالنفس منضمة إليها ، وهي بصفاتها الانضمامية موجودة في الخارج بوجوب وجود حاشيتي الاتصاف الانضمامي في ظرفه ، مع أنه يترتب عليه الآثار كالتميز والانكشاف ، فله وجود حاذ حذو الوجود الخارجي ، والمتكلمون لا ينكرونه كما تقرر . أو على أن المراد بالوجود أعم من الخارجي مما يشمل الاعتباري أيضا ؛ فإن له أيضا نحوه من الوجود ، لا أن له ثبوتا لا وجودا كما هو مذهب المعتزلة القائلة بالواسطة ، ولا أنه حال كما هو قول أصحاب الأحوال ، فلو كان مما لا وجود له أصلا لكان معدوما محضا ، فلا يتصف به الموجود ؛ لأنه لا فرق بين قولنا : «لا وجود له» و«وجوده لا» ، ولأن الصفة قائمة بالموصوف عارضة له ، وهو نحو من الوجود ولو اعتبرا ، ولأن الاعتباريات لا ينكرها المتكلمون ، وإنما ينكرون حصول الأشياء بأنفسها في الأذهان في الموجودات الخارجية ، فلا يرد : أنه لا وجود للعلم عند كثيرهم في الخارج .

قوله : **فلو أثبتنا** : [الأولى أن يقول : «إذا أثبتنا» ؛ لأن ثبوته غير ممتنع ولا متردد فيه .]

قوله : **لأن إلخ** : وذلك لأنه لا معنى لإثبات الشيء إلا ببيان أنه ثابت ، والثبوت هو الوجود عندنا لا أعم منه ، فلو أنكر الوجود الذهني فهذا الثبوت هو الوجود الخارجي ، وإلا فهو أعم ، والمقصود هو هذا القدر لا الخصوص الخارجي . فلا يرد : أن كونه صفة له لا يستلزم وجوده ، مع أنه لو كان اعتباريا فلا بد له من منشأ ، هو منشأ الانكشاف حقيقة وليس اعتباريا عين الذات أو غيره .

قوله : **فلا يماثل** : أورد عليه : أنه لا يتفرع عليه ؛ لوجود الشركة في الوجود .

قلت : الوجود ليس إلا موجودية الشيء في نفسه ، وليس أمرا يعبر عنه بالموجودية ولا أمرا يوجد به الشيء ؛ إذ هو بمعنى : ما به الموجودية ، وهذا لا شركة في أمر موجود وصفة موجودة ، مع أن المراد : عدم الشركة في الصفات لا في نفس الوجود ، وإلا لم يمكن عدم المماثلة بين شيئين أيهما كانا . ثم هذا عندي خلاف ما فهمه الشارح من كلامه أنه يكفي فيها الشركة في أمر من الأمور ، فالتفريع ظاهر .

ومعنى قوله : «بوجه من الوجوه» أنه غير متصور أصلا . ولا يبعد أن يتعلق هذا الظرف بالنفي في «لا يماثل» لا بالنفي ، حتى يفيد عموم النفي وشمول السلب ؛ لاستغراقه بتعلق الفرد المنتشر ، وهو النكرة . وبالجملة الغرض إثبات الشركة في



وإلا فاشترك الشيئين في جميع الأوصاف، ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع <sup>حتى الذات والأوصاف كلها</sup> التعدد، فكيف  
 أي وإن لم يحمل عليه لا يصح كلامه؛ لأن اشتراك إلخ  
 يتصور التماثل؟  
 عند الاستحالة

لأن الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار <sup>من الواجب</sup>  
 إلى مخصص، مع أن النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة <sup>قال: عوض عن الإضافة أي بعض الأشياء</sup>  
 للبعض عن الباقي وإلا لزم الترجيح بلا مرجح <sup>انقرآنية لكل شيء لكل ممكن</sup>

= وحديدا وذهبا، وإنما المانع هو الاختلاف كمية ومقدارا، كبيرا وصغرا، وهكذا له نظائر لا يخفى بعد الفحص عنها، أنه لا يراد  
 التماثل من كل وجه، كما في قوله تعالى: ﴿قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ (الإسراء: ٩٩)، وأمثاله أكثر وأوفر.  
 قوله: **يرفع إلخ:** لأن من الوجوه تشخص الأمرين، فلو اشتركا فيه ارتفع الاثنينية، وكذا في الكلين إذا اشتركا في  
 الذاتيات والعرضيات كلها اتحدا بلا تمايز. قلت: الظاهر أن الوجود والتشخص وأمثالهما مستثناة عن الوجوه المعتر فيها  
 الشركة.

قوله: **شيء إلخ:** أي مما يمكن تعلق العلم والقدرة به، فيخرج حصول كنه المحال باعتبار العلم، وكذا يخرج الممتنعات عن  
 حوزة المقدورية، لا لأن القادر عاجز وناقص القدرة بل لعدم صلوحها للمقدورية، فالتقص فيها راجع إلى المادة القابضة لا إلى  
 الفاعل المؤثر، كما أن عدم صلوح واجبة زيد وقدمه وامتناعه وخالفته، إنما هو لعدم صلوح المادة لذلك لا لعدم كمال  
 القادر الجاعل، ومثل هذا لا يسمى عجزا؛ لأنه موضوع غير صالح، فيرتفعان عنه  
 قوله: **وشمول القدرة:** أي للممكنات الذاتية وإن امتنعت بالغير على ما يريده الماتريدي، والنص فيه كقوله تعالى: ﴿إِنَّ  
 أَلِلَّةَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٠). والمراد بالشيء إما المشيء، أي ما تعلق المشيئة بوجوده، وهو الموجود بناء على أن  
 المعلوم ليس بشيء، أو بمعنى ما يمكن تعلق المشيئة به، وهو المشيء بالقوة وهي الممكنات، أو بمعنى ما يمكن أن يعبر ويغير  
 عنه، فيشمل الممتنعات، ولكنها مستثناة عن المقدورية عقلا وإجماعا، فلا يدخل تحت القدرة شريك الباري، واجتماع  
 النقيضين، ووجود النقائص في ذات الواجب، وكذا خصائص الممكن كالأكل والشرب والجماع، ولو كانت كمالاته  
 كالطباة والحدافة والمصارعة والشجاعة والفاضلية والتحرير وغيرها، فالمقدورية بناء على ثبوت الإمكان، فما لم يثبت إمكان  
 شيء لا يثبت مقدوريته.

ومن هنا يظهر أنه لا يمكن إثبات مقدورية شيء بعموم هذه النصوص، وإنما يمكن بعد إثبات إمكانه، فحينئذ فله  
 أدلة عقلية أيضا، ويستبين سخافة إثبات مقدورية مثله <sup>عليه السلام</sup>؛ لأنه إن أثبت بناء على إمكانه فالمبني هو أول المسألة، وإن  
 أثبت بها إمكانه فهو دور كما عرفت، ولأنه إن أريد بالشيء ما يخص الممكن يبقى الكلام في إثبات كونه ممكنا، وإن أريد  
 به في الآية ما يعم الممتنع يخص عنه؛ ضرورة تصحيح الكلام وتصديقه، فيبقى ذلك الكلام في ثبوت إمكانه وامتناعه، فهذا  
 المثبت أضل الغافلين عن منهج الإثبات ممن لا يعقل.

من حوزة دار نشر دار الفكر  
فهو بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير.

حتى حوزة دار نشر دار الفكر  
من حوزة دار نشر دار الفكر

لا كما يزعم الفلاسفة من أنه لا يعلم الجزئيات، ولا يقدر<sup>(١)</sup> على أكثر من واحد. ....

المادية بتشخصها

على مسبق

عجب أنه يؤثر ههنا مذهب الماتريدية ويترك مسلك الأشعرية، وهو عنده أوفق المسالك بالكتاب والسنة وأقرب برأيه الظاهري، وأساس إليه في مواضع. وأعجب منه ما قال: أثر القدرة هو الإمكان وأثر التكوين هو الوقوع بالفعل، ولا يدري معنى ما يتفوه به. وصوابه أن يقول: هو مناط القدرة أو التكوين لا أنه أثرها. وأعجب منه أنه جعل القائل بامتناعه وعدم مقدورته بامتناعه منكرا لعموم القدرة ولنصوص القرآن، وقد جعل المسلك الأشعري ههنا مراغما للنصوص ظاهرا، وهل كل ذلك إلا غاية في تسفل مراتب السفه ودركات الحمق. نعم قد يمكن إثبات الإمكان لا بمجرد المقدورية بقوله تعالى: ﴿قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ (الإسراء: ٩٩)؛ بشمول المثل لجميع الخلق وهو منهم؛ فإن هذا الطريق معتبر في حد حريم النزاع وليس عارضا عن حوزة قانون المناظرة وإن كان مخدوشا، وهذا المحتج من العقلاء وإن كان أتباعه من غيرهم.

(١) قوله: لا يعلم إلخ: ومن ثم كفروهم من حيث زعموا أنه يعلم الجزئي على وجه كلي لا على وجه جزئي، وإلا لزم التغير، لكن قولهم هذا يحمل على محامل؛ بصرفه عن مظان النقص، منها: أن معناه: أن علمه ليس زمانيا مخصوص بزمان دون زمان، ماضيا وحالا واستقبالا، متغيرا بتغيرها، لا أنه لا يعلمها على التشخص، فعلمه بالأشخاص أيضا قديم غير متغير.

ومنها أن معناه: أن علم الجزئي المادي فينا يكون إحساسيا بتوسط الحواس والآلات، وهو منزعه عنها، فعلمه بما على وجه آخرته أيضا ليس إحساسيا بل علم تعقلي؛ لامتناع الإحساس، فالعلم كلي وإن كان معلومه جزئيا، وهو معنى «أنه على وجه كلي لا على وجه جزئي». والأولى عندي: أن يفحص عن حقيقة العلم على مذهبهم، فالحقق عند جمهور محققيه أن علمه الحقيقي - وهو علمه الإجمالي ومنشأ الانكشاف - عين ذاته، فذاته منشأ لانكشاف كل من المعلوم كليا أو جزئيا، موجودا أو معدوما، جوهر أو عرضا، فلا خصوص فيه.

وعلمه الانفعالي - وهو علمه التفصيلي بمعنى الحاضر عند المدرك - عين ذوات الموجودات باعتبار وجودها في الدهر، فالكلي والجزئي أيضا بيان فيه، بل الجزئي أحق في معنى الوجود الحضور، والكلي تابع له بالواسطة في الثبوت أو العرض، لا سيما على مسلك نفاة الكلي الصعي.

والمختار عند المعلمين والرئيس: هو أنه حصولي بمحصول الصور، فإما على نمط الأشباح فهي شاملة للجزئي بلا محذور؛ لأنه لا مادية فيها، وإما على طريق الأنفس، فالصور تكون مجردة عن المادة وإن كان ذو الصورة ماديا كما هو فينا.

قوله: لا يقدر إلخ: هذا أيضا ليس على ظاهره عند محققيه؛ فإنهم قد اقتصروا أن وصف الجاعلية والتأثير والخلق «الصادر محض به دون غيره، وما يسمى عندهم من المبادئ القادسة والآباء العلوية فإنما هي مجرد روابط ووسائط محضة - تأثير أصلا، والفاعل لكل شيء جزئيا وكليا، قديما وحادثا هو نفسه لا غير. فخطؤهم وغوايتهم إنما هو في توقيف تأثيره، جعله على هذه الشرائط والوسائط، واعتبارها متممة لفعله ومكملة لجعله، كما يشترطون كثيرا من الأفاعيل على تهيؤ =



والدهرية : أنه لا يعلم ذاته. والنظام : أنه لا يقدر على خلق الجهل والقيح. والبلخي : أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد. وعمامة المعتزلة : أنه لا يقدر على نفس مقدور العبد.

كرفع الحجر وبناء الدار لا كالأكل  
أي أكثرهم القائلين يكون العبد حالقا لفعله، غير مقدور لخالفه

لما ثبت من أنه تعالى عالم قادر حيّ إلى غير ذلك، ومعلوم أن كلاً من ذلك يدل على معنى

زائد على مفهوم الواجب.....

أي غيره، فهو من أوصافه القائمة به، والعين نفس صفة، تعدد العبد

= الأسباب واستعداد المادة وغيرها، وهذا أيضا من الضلال في السرع

قوله: **والدهرية إلخ:** هم المسندون للكائنات والحوادث إلى الدهر، ويزعمونه مصرفاً مكوّناً مقلبا متصرفا في العالم، لعله عندهم الواجب الخالق. وقد يقتفي الشعراء إثرهم في خيالاتهم، وإليه أشير في قوله تعالى حكاية عنهم: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ﴾ (الجن: ٢٤). وأما حديث «لا تسبوا الدهر؛ فإن الله هو الدهر» على ما في الصحاح، فمعناه: أنه مقلب الدهر ومصرفه وخالقه، لا أنه عين ذاته. ومبنى قولهم: إن العلم نسبة بين العالم والمعلوم، ولا بد لها من تغاير المتسبين وليس ههنا، فلا علم. والجواب أولا: منع أنه نسبة بل صفة ذات إضافة.

وثانيا: أنه يكفي التغاير ولو اعتبارا ولو بعد تحقق المصادق.

قوله: [قبل: هو الكعي أبو القاسم، وقيل: هو القاسم غير الكعي].

قوله: [لأنه مخلوقه على مذهبهم، فحركة زيد لا يخلقه البارئ بل زيد].

قوله: قلت: هذا القدر إنما ينفي عينية المفهوم - وهو الترادف - لا عينية الذات، والكلام فيها لا في اتحاد المفهوم، ألا ترى أن الحيوان والناطق متغايران مفهوما وغير مترادفين، فهما متحدان ذاتا وطبعاً، وأن الإنسان وزيدا غير مترادفين، فهما متحدان بالذات.

وإني في عجب من هؤلاء النبلاء أولي الأيدي والأبصار يزعمون القائلين بعينية الصفات للذات نفاة لصفات البارئ مما نطق به النصوص، فلم لا يجعلون الأشعري - القائل بعينية الوجود للذات في الواجب والممكن - منكرا نافيا لوجود البارئ ولوجود العالم، أسفل من السوفسطائية القائلة بنحو من الوجود الوهمي أو الاعتقادي أو المشكوك؟! ولم يدروا أنه ليس معنى العينية مساوقا بمعنى الإنكار والنفي، فمن قال: الناطق عين الإنسان، فهو ليس نافيا منكرا للناطق ولا لناطقية الإنسان، بل النطق الذاتي أقوى من العرضي، ولا يقول القائل بالعينية: إنه عالم بلا علم، بل إنه عالم يعلم هو عين ذاته، أي يترتب على ذاته في الكشف ما يترتب على صفة زائدة على ذاتها هي العلم، بل أقوى في الكشف، وهذا أقوى أنحاء العالمية ولا يحتاج فيه الذات إلى أمر زائد هو غيره وإن لم يكن غيره اصطلاحاً، ويتنزه فيه الذات عن الحاجة مطلقاً.

وليس الكل ألفاظاً مترادفة، وأن صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له،  
 كالعالم لأنه مناطه في اللغة

فثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك.  
 زائدة قائمة به لا عيبا له من السبع

لا كما يزعم المعتزلة: أنه عالم لا علم له، وقادر لا قدرة له إلى غير ذلك؛ فإنه محال ظاهر، بمنزلة  
 أي لا علم له زائدا قائما به عروضا بل يعلم هو عين ذاته هذا دليل عقلي  
 قولنا: أسود لا سواد له. وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما، ودل صدور الأفعال  
 وظاهر نحوها له بإدخالها عليه لكنه غير معرض له صا

لمتقنة على وجود علمه وقدرته، لا على مجرد تسميته عالما وقادرا.  
 بلا ثبوت علم له في الواقع في العالم

وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات؛ لما صرح به مشايخنا  
 في أنفسنا هي الكيفيات الراضعة

من أن الله تعالى حي، وله حياة أزلية، ليست بعرض ولا مستحيل البقاء، والله تعالى عالم، وله  
 كذا هو شأن الأعراض لعدد النسخ أصلا

عدم أزلي شامل، ليس بعرض ولا مستحيل البقاء، ولا ضروري ولا مكتسب، وكذا في سائر  
 بل واجب البقاء بديهى؛ لأنه عدم ملكة الكسبية

الصفات، بل النزاع في أنه كما أن للعالم منا علما، هو عرض قائم به، زائد عليه، حادث، .....  
 بل عرضا وكسبا كما هو صا فاشتهى في مجرد غياب وزيادة ولا نصف الحقيقى لا اخاري بعد حدوثا

= وم قوله «وأن صدق المشتق إلخ» فيه أولا: أن مفهومه غير محمول ولا متحد؛ لأنه اعتباري ومفهوم تعبيرى، وإنما هو  
 مصداقه، وهو عينه.

وبما أن الحمل في مرتبة الحكاية، والتغاير فيها لا يوجب التغاير في مرتبة المحكي عنه، كما قالوا في الملية البسيطة  
 وحمل لدسات.

وثالثا: أنه إن أريد ثبوت مأخذه من حيث إنه زائد فممنوع، وإن أريد مطلقا فغير مفيد.  
 ورابعا: أنه منقوض بالمفاهيم الاشتقاقية الذاتية كالناطق والنامي والحساس والمتحرك؛ فإنه يلزمه أن تكون زائدة عرضية  
 ذاتية، وزيادة مجرد المفهوم غير منكرة

وحامسا أنه إن أريد أنه مفهوم من اللغة، قلنا: المدار هو العرف في استحراح المعاني، وكثيرا ما يعارضه اللغة، فيقال  
 مشع، مضيء، ولوحد موحود، وللحظ والامداد والعدد. طويل ومنصل، ممتد وبعيد. والعجب من ابن الهمام ذي الناع  
 «س» قال في «المسيرة»: ولم يوحده - أي في إيجاب نفي النعنى اللعوي - ما يصلح شبهة فصلا عن دليل. انتهى مع أن  
 فيها براهين قاهرة على العينية، وعلى إبطال الزيادة كما بسط في موضعه.

قوله: بمنزلة إلخ: [فإن مناط صدق المشتق هو قيام المبدأ بالذات].

فهل لصانع العالم علم هو صفة أزلية، قائمة به، زائدة عليه، وكذا جميع الصفات؟

الحقيقية لا الإصاحية والسببية؛ فإنها رائدة اتفاقا

لا مطلق العلم وإن لم يكن صفة لله تعالى

أي حائقة

فأنكره الفلاسفة والمعتزلة، وزعموا أن صفاته عين ذاته، بمعنى: أن ذاته يسمى باعتبار

التعلق بالمعلومات عالمًا، وبالمقدورات قادرًا إلى غير ذلك، فلا يلزم تكثر في الذات،

ولا تعدد في القدماء والواجبات.

والجواب ما سبق من أن المستحيل تعدد الذوات<sup>(١)</sup> القديمة، وهو غير لازم. ويلزمكم

أيها الحكماء

لا الصفات؛ لأنها غير صالحة للواجبية

كون العلم مثلاً قدرةً وحياةً وعالمًا وحيًا وقادرًا وصانعًا للعالم ومعبودًا للخلق، .....

أي خالقًا

واستحالة لها بنية

قوله: **عالمًا إلخ**: قلت: الأحسن أن يقال: علما؛ فإن الصفة هو «العلم» لا «العالم»؛ فإنه عبارة عن الذات المأخوذة مع

الصفة. وهذا تفسير بعينية الصفة للذات، فذاته من حيث إنه منشأ الانكشاف علم، ومن حيث إن انكشاف الأشياء

حاصل له عالم، فالتغاير بين نفس الذات والصفة، ومصادق المفهوم الاشتقاقي اعتباري غير معتبر في مرتبة المصادق بل بعد تحققه.

وهذا التغاير الاعتباري كاف لتغاير الصفات فيما بينها، وفيما بينها وبين الذات آثارًا وأحكامًا، وهذا العلم ليس

عندهم نعتًا وصفة قائمة بالغير حتى يلزم كون العلم قدرة أو عالمًا أو قادرًا، وكون الواجب صفة قائمة بالغير، إلى غير ذلك

من الشبهات؛ فإن كل ذلك مبني على عدم التأمل في مرامهم. ولو سلم فلا استحالة في كون العلم قدرة وعالمًا إذا أريد

بالعلم مصادقه وهو نفس ذاته، وإنما الاستحالة إذا أريد به مفهومه أو مصادقه على توهم كونه زائدًا وصفة ولو استحاله

أهل العرف واللغة، فشهادتهم ليست حجة عليهم، والحقائق لا تقتنى من العرف واللغة.

قوله: **تعدد الذوات**: [قد يستدل على الزيادة بثبوت الصفة له تعالى في قوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ (البقرة: ٢٥٥)،

وغير ذلك مما فيه ذكر المأخذ لا في ضمن المشتق.

وأجيب بأنه إن أريد تغايرهما مفهومًا فمسلم، وإن أريد وجودًا في الخارج فممنوع. ودفع بأنه ثبت الاتصاف قطعًا،

فلو لم يكن للصفة ثبوت في نفسه كانت معدومة، فلم يمكن الاتصاف؛ إذ الوجود الرباطي فرع الوجود في نفسه.

قلت أولًا: منقوض باتحاد الوجود بالذات مع الاتصاف.

وثانيًا: إنه منقوض بالاتصاف بالاعتباري ولا وجود له خارجًا.

وثالثًا: إن الاتصاف إنما هو بالمفهوم، وغيروته مسلمة، والاتصاف الحقيقي في مرتبة المصادق غير مسلم، والوجود

الرباطي فرع مطلق الوجود لا الخارجي، وكم من فرق بين القول بالاتحاد بين الشئين ولوجودهما حقيقة، وبين القول بوجود

أحدهما وعدم الآخر واتصافه به ذهنا، فافهم.]

قوله: **ويلزمكم إلخ**: قد حقق السيد: أنه ليس معناه: أن هناك ذاتًا وله صفة وهما متحدان حقيقة، بل معناه: أن

=

وكون الواجب غير قائم بذاته، إلى غير ذلك من المحالات

كونه عسا وهو صفة

لا كما يزعم

داه تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معاً، مثلاً داتك ليست كافية في كشف الأشياء عليك بل تحتاج في ذلك قيام صفة العلم بداتك، بخلاف داه تعالى، فلا تحتاج في انكشافها وظهرها عليه إلى صفة تقوم به، بل كلها مكتسبة عنه. لأجل داه، فداته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا القدرة، فالذات والصفات محددة في الحقيقة متعايرة بالاعتبار والمفهوم، ومرجعه إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها. انتهى

قلت: قد عرفت أن الاتصال حقيقة في العرف لا يباط بالريادة والقيام بل يتحقق على الاتحاد والحرثية أيضاً، وإنما يباط به إطلاق لفظ الصفة لعة، بل الظاهر أن التعابير في المفهوم كاف في حقيقة الإطلاق، لوجود الريادة والقيام في المفهوم كما في الأوصاف الانتزاعية.

[قبل: منها: لغوية حمل الصفات على الذات كحمل أحد المترادفين على الآخر. وحمل السواد على الأسود وعدم الحاجة إلى برهان إثبات الصفات بعد الوجود. وكون العلم واجب الوجود. وكونه مبدأ العالم. وكون الواحد كثيراً]

قلت أولاً هذا كنه مقبوض باتحاد الوجود بالذات على مذهب الأشعرية الملزمة. وثانياً: إن عامتها لازمة في اتحاد الذاتي بالذات، مع الحاجة في الإتيان إلى الرهان. وثالثاً: إن التعابير الاعتباري كاف لصحة الحمل واختلاف الأحكام. ومن ههنا تنبعهم بصريح أن الحمل الأولي قد يكون نظرياً.

فوله الخ: المدعى: أزلية الصفات الحقيقية، ولا يقال الحادث إلا على الموجود، وما لا وجود له إذا تجدد يقال له: سجد لا حادث، وهو ثلاثة أنحاء:

- ١- الأحوال، فلم يجوز قائل بما تجدها إلا أبو الحسين المعتزلي. ٢- والإضافات، جاز تجدها اتفاقاً.
  - ٣- وأسلوب، كعدم الحسمية، يتمتع بتجدها اتفاقاً، والاختلاف في كونه محل الحادث، فسمعه الجمهور من أهل المثل
- ببره، فجوز المحوس قيام الصفات الكمالية الحدنه به مطلقاً، وجوز انكسارية قيام الحادث مطلقاً به بشرط أن يحتاج إليه الاتحاد. واحتلوا فيه، فقبل: هو الإرادة، وقبل هو قوله: «كُنْ»، فخلق هذا الحادث مسند إلى القدرة القديمة وخلق على أن هذا الحادث، واتفقوا على أنه يسمى حادثاً واساقى محدثاً للفرق، هذا ملخص ما في «المواقف».

م: [نقل السلمي في «تمهيد» مناظرته حشويها منهم، فالزمه أن الرب قبل الصفة ناقص، والني قبل حتى غير عدد عندكم بل حائز الفسق، وكفي للمؤمن «لا إله إلا الله» ولا يضر اعتقاد خلاف ذلك، قال: فما دنكم أن تقولوا: الرب ناقص والرسول فاسق والمؤمن منافق، والله ورسوله منزهان عما قلتم، قال: فتحير وانقطع عن كلامه.

لا يقابل الحق، والحق يعلو ولا يعلو.



۱۰ - کتب و دستاویزهای موجود

الكرامية من أن له صفات لكنها حادثة؛ لاستحالة قيام الحوادث بذاته.

١٠ - مشيئة الله، معبوده وحده حادس، ملك، جبار، قاهر، والعهدة ما بطونه به، وإعما هو تعلق

• ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به ، لا كما يزعم المعتزلة من أنه

من بعد از این که

(۱) ایک شخص نے اپنے دوست کو بتایا کہ

متكلم بكلام هو قائم بغيره، لكن مرادهم نفى كون الكلام صفه له، لا إثبات كونه صفه له

هو التلطف من عباده

إذ هم منكروا للكلام النفسى

کما هو ظاهر کلماتہ

غير قائم بذاته.

ولما تمسكت المعتزلة بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد؛ لما أنها موجودات قديمة

داس گڑھ میں موجودیت، ۱۰ حصہ

۲۰۰۰

..... مغيرة لذات الله تعالى،

لکے کا رائدہ

قوله: **الكرامية** **إلخ**: [وقرر السلي أن المتكشفة منهم قالوا بقدم خمس: الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر، وبحدوث البواقي، قال: وهو كفر؛ للزوم نقصه قبلها.]. قيل: هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام. قال الكرمانى: هو بتشديد الراء ففتح الكاف. وقيل: بكسر الكاف وتخفيف الراء. انتهى

قلت: في «القاموس»: «محمد بن كرام» ك«شداد»، إمام الكرامية القائل بأن معبوده مستقر على العرش، وأنه جوهر، تعالى عن ذلك. انتهى وبه ظهر صحة التشديد وشده، وتخفيف «التخفيف».

قلت: قد حدثت أذئاب هؤلاء الطواغيت في هذه الأمصار والأعصار، وله ذرية ضعفاء، فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت، وتفصيل المذاهب في أواخر «المواقف» وشرحه.

قوله: **لاستحالة الخ:** دليل للنفي في قوله: «لا كما»، لا للزعم المنفي. وقد يستدل عليه بأنها صفات كمال، فخلوه عنها نقص، وهو محال فيه، فلو حدثت لزم الخلو قبل حدوثها. وبأنها لو حدثت لزم تأثر ذاته من غيره، وتغيره به، وهو الحادث. وبأن الحادث مسبوق بالمادة، فيلزم المادية لحلول المادي.

قوله: **إلا ما يقوم به إلخ**: وأما ضرب الغلام لزيد فهو صفة اعتبارية مجازية لزيد، لا حقيقية، كما صرحوا، لكن الصواب أنها اعتبارية بمعنى أنها مأخوذة من صفة أخرى لآخر، مُنتزعة عنها، لا بمعنى أنها ليست صفة له حقيقة وإنما هي صفة للغلام؛ فإن صفة الغلام هي الضرب، لا ضرب الغلام، وإلا لزم أخذ الموصوف في طبيعة الصفة. أو نقول: صفته ضرب غلامه، لا ضرب الغلام مطلقاً؛ لعدم إضافته إليه، فافهم. وقد حققنا ذلك الأمر في كثير من الأسفار البسيطة

قوله: **لكن إلخ:** استدراك عما أسلفه من أنهم قالوا بكونه صفة له، ومع ذلك ينكرون قيامه به، وعلى هذا فكل المصنف لا يصلح ردا عليهم؛ لأن ما يقولون بكونه صفة له يقولون بقيامه به، فرد ما لا فلا.

قوله: **ولما الخ:** توطئة لما سيقوله المصنف، وبيان لوجه إيرادهم ههنا.

يلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء، بل تعدد الواجب لذاته، على ما وقعت الإشارة إليه في

لأن الله ليس إلا الواجب عندهم، والقدم مستلزم لوجود

كلام المتقدمين، والتصريح به في كلام المتأخرين، من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى

كقوله تعالى: لا اله الا هو، كما سبق

وصفائه، وقد كُفرت النصارى بإثبات ثلاثة من القدماء، فما بال الثمانية أو أكثر؟

أي هي أيضا واجبة

بل من الواجب هي ذات واجب السبع

أشار إلى الجواب بقوله: **وهي لا هو ولا غيره**، يعني أن صفات الله تعالى ليست عين

لا أنه أصل مقصود الإيراد، وهو بيان الحكم

الذات، ولا غير الذات، فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء. والنصارى وإن لم يصرحوا

بأنهم

لأن التكرار من غيرية

بعد على غيرية عنها

حاشية الإيراد، وهو بيان الحكم

بالقدماء المتغايرة، لكن لزمهم ذلك؛ لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة، هي الوجود

هي - من

عوضه بالثلاث واستل

هو روح القدس

والعلم والحياة، وسموها الأب والابن وروح القدس، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى

من - من

ب - وشتر مرتب

من - من

بدن عيسى عليه السلام، فجوزوا الانفكاك والانتقال، فكانت ذوات متغايرة.

اقاسيم

هذه الصفة عن الذات

لو بال روحه وبفسه

ولو سموها أصولا أو أوصافا

قلت بكر إيرادهم غير ساقط بتحديد هذا الاصطلاح على هذا المعنى للغير؛ فإن التعدد غير متوقف عليه، بل كفي له مجرد الربية في الذات والوجود. وإنما النافي له ما قالوا: إن الحال تعدد ذات قديمة، لا صفات قديمة، وكفر النصارى بوجوه أخر ناشئة من قولهم بالانتقال المشير إلى تعدد الذوات

قوله [أن القدم لا يمكن صدوره عن شيء.]

قوله: **ي** إلخ: فإنه يلزمهم تعدد القدماء، وإن لم يلتزموه. وأما أهل السنة - وإن قالوا بأن كل ممكن حادث - فمرادهم الممكن من العالم أو الممكن الصادر بالقصد والاختيار، والكمال في الصفات الكمالية وصدورها: هو الإيجاب؛ لا لزمه انقضاء الحلو والمك.

قالوا: الله تعالى جوهر واحد، أي ذات له ثلاثة أقانيم. و«الأقنوم» بالضم، قيل: رومي، وقيل: يوناني، معنى الأصل. ولعلهم سمووا الصفات الثلاث أصولا؛ لأنه منوط بما نظام العالم ووجوده عندهم، أو لأنها أصول معنى الوجود؛ لأن الذات بلا أخذ صفة منها غير مستحقة عندهم للألوهية، فلو صرّف قولهم هذا إلى عينية الصفات للذات مع قولهم بالانتقال؛ لأنه لا يتصور في الصفة إلا أن يصرفوا الانتقال أيضا عن حقيقته. ثم لو أقحموا هذا الأمر من دينهم باب المشابهات، ووكّلوا ذلك إلى علم الشارع عندهم معترفين بالعجز والجهل عن كيفيته، كما هو دأب سلفنا في ذلك: حاشي ذلك أخف مؤنة عليهم، وأبعد عن شدة بوثاق المحاذير شيئا.

ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغير بمعنى جواز الانفكاك؛ .....  
 في رد الجواب أي لا يسلم  
 بإزاء الوحدة  
 لا بمعنى عدم العينية وإن تكلم في التوقف عليه أيضا

قوله: ولقائل أن يمنع إلخ: [قد يجاب عنه بأن المدعى نفى لزوم تكثر القدماء المتغيرة، وبأنه إيراد المنع على سند الجيب المانع، وهو خلاف دأب المناظرة. ويسقط الأول بأنه لا يدفع به تمسك المعتزلة، والثاني بأن مساواة السند للمنع ظاهرة، وبأن المنع لا معنى له بلا تصور هذا السند؛ إذ هو منع البديهي، وبأن هذا ليس منعًا إلا صورة، بل هو معارضة بدليل الدليل.]  
 قوله: بمعنى إلخ: نحن نقص عليك ما استطرفه السالمى في «تمهيده» حيث أورد أولاً: أن الصفة إما شيء، فلا يجوز أن يكون قديماً. أو غير شيء، فالموصوف لا يوصف باللاشيء.

قلت: انظر، هل هذا شيء؟ فلا استحالة في كون شيء قديماً إذا كان صفة له، ولا في المعدوم صفة، كما في السلوب. ثم أجاب بأنها صفة الشيء، ولا نقول: شيء أو غير شيء. فانظر هل يسمع الخصم سكوتة؟ بل يلزمه القول باختيار أحدهما، ولو أراد به ارتفاعهما فهو رفع للمتناقضين، ولو أراد بالغير المصطلح بغيره بلا شيء. ثم سئل بأنها قديمة أو غير قديمة؟ وأجاب بأنها صفة القلم، فانظر هل هذا جواب لسؤاله، وينطبق عليه؟

ثم قال: لا يجوز أن يقال: هي تقوم بذاته؛ لأن القيام هو التبعية في التحيز، بل موصوف بصفاته.

قلت: هذا على هذا التفسير، لا على تفسيره بالاختصاص الناعت، كما اختاره الشارح. ثم منع القول بأنه موصوف بالوصف؛ لأنه صفة الواصف، وبأنه قلم بجميع صفاته؛ لأن الجمع والفرق لا يجوز في صفاته. فانظر هل هذا إلا التحيل المتمحض، والتجنب عن أمثاله متعذر.

ثم أورد دليل منكري الصفات بأنها ليست عينه، فهي غيره، فإما قديمة لزم تعدد القدم، أو حادثة، فلزم حلول الحادث فيه، وهو كفر. وقد عرفت أنهم لا ينكرونها، وإنما ينفون زيادتها، لا عين وجودها، بل يجعلونه عين وجود الذات، فهي أقوى وجوداً. ثم أجاب بأنه منعوت أزلاً وأبداً، ولا هي ذاته ولا غير ذاته، بل صفاته؛ لأن الغيرية يلزمها التحيز، والعينية يلزمها تعدد الصانع؛ لأن الصفة أيضاً بحكم العينية تكون صانعة.

قلت: الأول لا يلزمه التمكن، ولا التعدد للثاني، كما عرفت، بل يلزمه عدم التعدد والكثرة أصلاً ولو في القدم، لا الوجوب. ثم أورد على نفى الصفة بأنه يلزمه نفى الموصوف؛ لأنه إذا لم يكن عالماً لزم الجهل، والجاهل ليس بصانع، فانظر هل هذا يرد عليهم؟ وهل يقولون: إنه ليس عالماً؟ وإنما قولهم: إنه عالم قطعاً، وإنه عالم بعلم هو عين ذاته لا زائد عليه، فلا ينفون وجوده، بل زيادته، كالأشعري في الوجود للموجود. ثم أورد على العينية بأنه يلزمها أن الذات علم، والعلم هو الذات. والمعلوم لا يكون معلوماً بالذات، بل بالوقوف عليه، فما به الوقوف هو العلم، فلا يكون عينه. وقد عرفت أن ما به الوقوف عندهم هو عين الذات، فهو معلوم بذاته تعالى، لا بذات نفسه.

فانظر هذا هو السداجة الخاصة في المشايخ السبقة؛ تجنباً عن التدقيق. وكتابه كله من هذا الباب يعجب نظاره المدققون للنظر في سهولة مطالبه وجلاء نظره بلا بناء على أصول غامضة.

لنقطع بأن مراتب الأعداد من الواحد والاثنين والثلاثة إلى غير ذلك متعددة متكررة، مع أن  
 البعض جزء من البعض، والجزء لا يغير الكل. وأيضا لا يتصور نزاع من أهل السنة في  
 كثرة الصفات وتعددتها، متغيرة كانت أو غير متغيرة.

فالأولى أن يقال: المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات، وأن لا يجترأ على ...

قوله. مع أن بعض ج. [أورد عليه بأن الواحد ليس من العدد ولا العدد جزء من العدد وأحب بأنه تعلب أو ساء  
 على قول من جعله منه، والبعض جزء أي هذا الواحد لا غيره جزء من البعض أي البواقي، أو أنه كالجزء منه، أو أن الهيئة  
 خارجة، فثبت التقويم في مرتبة الذات، ولو للهيئة دخل لزم مجعولية الذاتي.]  
 قوله قد تقرر في موضعه أن الأعداد المحتاجة ليس أجزاء مفومة ذاتية للأعداد الموقابة، وأجزاء كلها هي  
 نفس الوحدات في مرتبة الكثرة، والسر فيه أن الهيئة الاجتماعية والجزء الصوري معبر في العدد دحولا أو عروضا، وغير معتبر  
 في حركته العدد، ولذا لا يلاحظ في مفهومه إلا نفس ما اشتمل عليه من الوحدات. وقد يحتج بأن البعض كاف في التقويم،  
 فهو غير لزم الترجيح بلا مرجح، ولو أخذ الكل على الدلية لزم العناء عن المقدم، أو عنى الجمع لزم قلب الحقيقة مع حقيقة  
 بقاء الأولى.

فالأولى أن يقال: إنها لوازم ممتعة الفك، فلا يكون بعضها غير بعض، أو يقال: إنه منقوض بكل متلازمين متغيرين  
 وجودا كطلوع الشمس والنهار والصفات اللازمة للذات مع قيامها به. فلا يرد: أن المحتاني في العدد جائز الفك عن  
 الشوقاني، والغيرية مدارها جواز الفك ولو من أحد الجانبين، مع أنه مناقشة في المثال.  
 والطاهر: أنه لا حاجة إلى تحديد هذا الاصطلاح؛ تحسنا عن لزوم كثرة القدم؛ لأنه لا استحالة في قدماء أعيان له تعالى  
 إذا كانت صفات له لا ذوات، ولعله تحرز عما قاله أصحاب الاتحاد: إنه على الزيادة يلزم الاستكمال بالغير، فيمكن  
 اجواب بأنه صفاته ليست غيره.

قوله: أيضا إلخ: حاصله: أن الاحتجاج بعدم الغيرية على عدم كثرة القدماء غير صحيح، وهذا الاحتيال لدرة الشبهة  
 غير واف؛ لأن القدماء التي فيها كلام ههنا هي الصفات، فاحتيال نفى كثرتها ولو بتحديد اصطلاح على معنى الغير: يعود  
 إلى نفى كثرة الصفات كما عرفت كما هي قدماء المقام، فهو احتير نفى كثرة الصفة رجع الأمر إما إلى اتحادها بالذات فهو  
 مذهب الفلاسفة، أو إلى أن الواحدة جامعة للصفات كلها كالوجوب فهو نفى للباقي على رأيهم، كما جعلوا القائلين  
 بالاتحاد نفاة للصفات، وإقرار بتصادق بعضها على بعض كالعلم على القدرة، وبالجملة عامة المخاذير التي أوردها على الحكماء.

قوله: فالأولى: [وفيه أدب للشيخ، وإلا فهو الصواب لا الأولى.]

قوله: وصفات: [قدماء بتقديم موصوفها لا بالذات، بل بالذات.]



القول بكون الصفات واجبة لوجود لذاتها، بل يقال: هي واجبة لا لغيرها، بل لما ليس عينها  
 كما صدر عن بعض المحدثين للتأخر  
 ولا غيرها، أعني ذات الله تعالى وتقدس، ويكون هذا مراد من قال: واجب الوجود لذاته هو  
 بيان للموصول في قوله: «لما ليس»  
 هذا غير ظاهر من ظاهر عباراتهم  
 الله تعالى وصفاته، يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس.

وأما في نفسها فهي ممكنة، ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائما بذات القديم، واجبا  
 لا يكون قدمه ناشئا بمقتضى من نفسه  
 به غير منفصل عنه، فليس كل قديم إلهًا، حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة، لكن ينبغي  
 بل قائما به منضمًا إليه  
 أن يقال: إن الله تعالى قديم بذاته، موصوف بصفاته، ولا يطلق القول بالقدماء؛ لئلا يذهب  
 فكذلك قد صفت وعنده لا  
 الوهم<sup>(٥)</sup> إلى أن كلاً منها قائم بذاته، موصوف بصفات الألوهية.  
 وقد ورد: «اتقوا مواضع التهم» فيتوهم منه تعدد الواجب

ولصعوبة<sup>(٦)</sup> هذا المقام

قوله: لما ليس إلخ: أي هي واجبة الثبوت لشيء ليس ذلك الشيء عين تلك الصفات حقيقة ولا غيرها الجائز الفصل  
 والفك والخلو عنها بل ملزومه، لازمة مقتضيا لها بنفسها، ناشئة عنه تلك الصفات إيجاباً، أو يقال: هي واجبة الوجود لا بالذات  
 -أي بذوات أنفسها- بل بالذات، أي بذات قامت هي به، فمعناها: أنها واجبة الوجود بسبب الذات الموصوفة بها، أي  
 بسبب وجوبها بالذات، فاللام للصلة أو التعليل.

قوله: إذا إلخ: وإنما هي في قدم الذات الممكنة وفي الصفات الممكنة لو قامت بالممكن، على مذهب حدوث العالم.

قوله: وعلى هذا لا يلزم على القائل بقدم بعض أجزاء العالم أيضاً: تعدد الآلهة.

قوله: أي لا يطلق مطلقاً عن قيد كونها صفات للقدم.

قوله: أي للتبادر من المطلق إلى الذوات، أو لاحتمال هذا المعنى أيضاً من المطلق.

قوله: لكن لا صعوبة أن صفاته مبادئ قديمة قائمة بذاته بمقتضى ذاته، وأنه لا استحالة في وجود مبادئ  
 الإصافات بدون المتعلقات، ولا في تكثر القدماء إذا لم تكن ذوات، ولا في صدور الصفات الكمالية إيجاباً؛ تحرزا عن لزوم  
 النقص، ولا في استناد اللازم إلى الماهية صدوراً وقبولاً كما في لوازم الماهية.

وإنما الاستحالة في وجود نفس الإضافة كالتعلق بدون المتعلق بالفتح، ومن زعم أن التعلقات أيضاً قديمة وإنما الحادث  
 هي المتعلقات فقد خبط خبطاً عشواء وركب متن عمياء، ولم يدر أن التعلق عين الإضافة المحضة لا يتصور تحققها بدون  
 المتنسبين. وقيل: وجود التعلق، لا نفهم معنى وجود التعلق كما لا نفهم معنى وقوع الضرب بدون المضروب،

دهبت المعتزلة والفلاسفة إلى نفي الصفات، والكرامية إلى نفي قدمها، والآشاعرة إلى نفي غيريتها وعينيتها.

فإن قيل: هذا في الظاهر رفع للنقيضين، وفي الحقيقة جمع بينهما؛ لأن المفهوم من الشيء إن لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره،

= ومعنى إحصاء شيء بدون ذلك الشيء المبصر، وإنما السابق عليه البصر بمعنى القوة البصرية كما أن السابق على المعلوم هو القوة العاقلة العلمية، وكذا القدرة هي القوة التأثيرية لا التأثير بالفعل. وهذه الأمور هي الموسومة بالمبادئ، نعم، السابق على المتعلق صلوح التعلق وإمكانه لا نفسه. وكذا إنما الاستحالة في قدم ذات متكررة وفي صدور العالم إيجابا قوله: في الظاهر إلخ: أي بالنظر إلى ظاهر مفهوم السلبين للعينية والغيرية، وأما بالنظر إلى المآل والمرجع فهو [جمع] مبطلين؛ لأن نفي العينية إقرار بوجود الغيرية؛ لأن سلبها عين معنى الغيرية؛ لأنه إذا نفيتوها عنها فقد أثبت لها هذا سبب؛ لأن السلب البسيط والثابت عند وجود الموضوع متلازمان، ولأن سلب الشيء عين إثبات نقيضه ولو على نمط سلب المحض، بمعنى أن هذا النقيض - وهو القضية - صادق. ونفي الغيرية مستلزم لإثبات العينية؛ لأن سلب السلب مستلزم للإيجاب التحصيلي عند وجود الموضوع، وهو الصفات الموجودة، فإذا سلبتوها عنها فقد اعترفت بوجود العينية. وحاصله: أنكم في الظاهر رفعتم فيه النقيضين وهو مستحيل، وبالمآل أقرتم بوجود النقيضين وجمعتهما فيها أي صفات، وهو محال أيضا. وهذا الإراد مبني على إرادة ما هو المتعارف عرفا ولغة من معنى «الغير» من كونه نقيضا للعينية، على معناه المصطلح عليه، فهو ساقط من أصله بعد ما أشار الشارح فيما سبق إلى ما هو المراد من معناه بقوله: «بمعنى حيز الامكان»، وهو في ضمن بيان معنى التغاير.

قوله: قد يوجه بأن معنى الغيرية سلب العينية، ففي قوله «وهي لا هو» سلب العينية أو سلب الذات الواجبة من الصفات على نمط سلب الحمل الأول. وفي قوله «ولا غيره» سلب الغيرية، وهو سلب سلب العينية بما عرفت من معنى الغيرية، أو سلب سلب الذات الواجبة عن الصفات على نمط السالبة السالبة المحمول، أو السالبة السالبة البسيطة على نمط جواز إضافة السلب إلى السلب البسيط، وسلب العينية وسلب سلبها متناقضان.

نمكن أن يراد بالأول: سلب الحمل المتعارف بإرادة المبادئ من الصفات لا المشتقات، وهي محمولة مواطأة عليه أولا معا عند القائل بالعينية، والمشتقات متعارفا اتفاقا.

بالحملة سلب الذات عن الصفات يرجع إلى سلب العينية، وسلبها إلى سلب الصفات عن الواجب في مرتبة الذات، معن الظرف بالمسلوب، فهو سلب المقيد لا السلب المقيد، وسلبها بهذا النظر هو معنى الغيرية، لا بمعنى أنها ثابتة في =

والا<sup>(١)</sup> فعينه، ولا يتصور بينهما واسطة.

أي بين العين والغير

قلنا: قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع  
 عدم الآخر، أي يمكن الانفكاك بينهما. والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلاً.  
 فلا يكونان نقيضين، بل يتصور بينهما واسطة، بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم  
 الآخر، ولا يوجد بدون، كالجزم مع الكل، والصفة مع الذات، وبعض الصفات مع البعض؛  
 فإن ذات الله تعالى

= مرتبة الذات حتى تكون عينا أو ذاتيا مقوما، وكذا سلب الغيرية عنه في مرتبة الذات هو سلب العينية في المرتبة  
 بذلك الاعتبار، ولهذا ظهر أن في العبارة مسامحة، والقضية منحرفة، لكن معنى قوله: «لا هو»: لا عينه، فلا يتوهم أنه لا  
 حاجة إليه؛ لأن الجزئي لا يحمل أصلاً. وقد يوجه بأن الغير سلب العين سواء أخذ بمعنى السلب البسيط أو العدولي، فسلبه  
 يستلزم ثبوت العين وبالعكس، فافهم.

قوله: [وإن لم يكن مفهومه عين مفهومه، بل ذاته عين معنونه وذاته.]

قوله: قد فسروا إلخ: [قالوا: لا اصطلاح عليه، بل هو مقتضى اللغة والعرف، كما يقال: ما في الدار غير زيد، وفيها يده  
 وقدرته. ونقض بأنه عليه لا يغيره ثوبه ومتاع البيت أيضا. والحل أنه يراد به غيره من نوعه أو جنسه.]  
 قوله: الموجودين إلخ: أي ولو بالوجود العرضي أو الفرضي كالاتاريات والمعدومات الممكنة، كزيد وعمرو المعدومين، أو  
 الممتنعة كالشريك والهيولى، لكن على هذا يلزم أن لا يغير زيد عمرا إذا كان زيد أباه؛ إذ لا يجوز وجود الابن بدون أبيه، إلا  
 أن يقال: إنه متصور بمجرد تصور ذاتيهما، ولذا زاد قوله: «ويتصور»، أو إنه كان ممكنا أولا من شخص آخر يفرض له أب،  
 لكن عليه يلزم أن يغير العلم القدرة؛ لجواز الفك بمجرد التصور؛ إذ القدم وصف خارج عن الطبيعة على أن القدم لا يورثه  
 اللزوم إلا بالعرض، وإنما مقتضاه عدم سلب الذات أو امتناعه، وبه يلزم المصاحبة اللازمة اتفاقا، فهو اتفاق لا لزوم.  
 ولذا يعد قولنا: «إذا وجد الفلك الأعظم وجد فلك القمر» قضية اتفاقية عند الفلاسفة لا لزومية. وكذا وجود الجزء  
 بدون الكل باعتبار ذاته جائز، وإنما الممتنع وجوده بدون مع لحاظ وصف الجزئية، فالتصور متصور. ثم على كل توجيه يلزم  
 أن لا يكون مفهوما المتضايقين - لا مصداقهما - متغايرين؛ لأنهما بنفس ذاتهما يمتنع فك كل منهما عن الآخر  
 وجودا وتعقلا.

قوله: بلا تفاوت: [أي في الذات لا مطلقا، وإلا فبين الإنسان والحيوان الناطق تغاير إجمالا وتفصيلا.]

وصفاته أزلية، والعدم<sup>(١)</sup> على الأزلي محال، والواحد من العشرة يستحيل بقاءه بدونها ،

أي القدم

وبقاءها بدونه؛ إذ هو<sup>١</sup> منها، فعدمها عدم وجودها وجوده، بخلاف الصفات المحدثه؛ فإن

أجزاء العالم

أد هو عين الأجزاء في مرتبة الكثرة

أي وجوده مع عدمه<sup>٢</sup>

قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور، فتكون غير الذات، كذا ذكره المشايخ.

رد عليه الصفة اللازمة لا مطلقا؛ إذ تمتنع حلولها

للمقدمة

وفيه نظر؛ لأنهم إن أرادوا به صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع،

أي في معنى العبرة بذلك معنى

والعرض مع المحل؛ إذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع؛

إذ بقاءه أيضا موقوف على صفاته

الخال

أي موضوعه

أ) قوله: **والعدم إلخ**: [أورد عليه بأنه يلزم عدم تغاير الأفلاك عند القائل بقدمها، وعدم امتناع تعدد القدماء؛ لأنها امتنع

تغايرها ثم تعددها، فالوجه الإدارة على اقتضاء الذات بصفاتها، فتلازمان.]

ب) قوله: **بقاؤه**: [لأنه بانتفاءها ينتفي واحد لا محالة، وهو جزء منها.]

ج) قوله: **بقاؤه بدونها إلخ**: هذا ظاهر البطلان؛ لأنه قد ينعدم العشرة ويبقى الواحد بل التسعة أيضا وما تحتها.

قلت: هذا القول غير متصور من هؤلاء العقلاء، ولعل مبنى هذا القول مقدمتان، الأولى: أن الكلية والجزئية من عوارض الكم بالذات، ولا يتصف بمما غيره ولو متكما إلا مجازا وبالعرض لا حقيقة، فيتصف بمما الأعداد وهي انفصالات، أو المقادير وهي المتصلات. والثانية: أن جزء العدد مطلق الوحدة، لا عدد ولا وحدة معينة؛ إذ لا تعين فيها إلا من خصوص مادة المعدود، ولا في العدد كما تقرر، وهو ظاهر بنفسه أيضا.

وأما الوحدات فهي أجزاء له لا جزء، ولا ينتفي وحدة ما على الانتشار أو مطلق الوحدة رأسا من العشرة إلا بانتفاء كل وحدة منها، لكن انتفاؤها مطلقا يمكن بانتفاء واحد أيضا، فبانتفاء العشرة يلزم انتفاء واحد لا محالة، وبذلك انتفى بقاءه أيضا، وإن بقي بقاءه في ضمن واحد آخر. ونظيره: حال مطلق الشيء وجودا وعدما وفناء وبقاء، لكن المقدمة الأولى هي مرضية لأهل الكلام، وقد يوجه بأن الواحد الذي هو جزء العشرة، وإنما بقي الآحاد التي هي أجزاء التسعة أو الثمانية وغيرها، وفيه ما فيه

قوله

مبنى على أن إيجاد الكل إيجاد لأجزائه وجعله جعلها؛ لأن علة الكل علة لأجزائه كلها على ما تقرر،

ولا يمكن موجد له؛ لأنه عين جميع أجزائه لا غيرها، فلو أوجدت بعضها كانت علة لها لا للكل، وإذا كان إيجادها

حادثا كان وجوده وجودها، أي وجوده مجموع وجوداتها، فيكون عدمه عدمها، أي مجموع أعدامها، فلا يمكن عدمه بدون

أعدامها. وفيه ما قبل: إن عدمه بعدم واحد منها، ولا يلزمه مجموع أعدامها، وإلا لزم الواسطة.

ثوبه. **خاتمة**: [والتأخرون أطلقوا المغايرة، وجوزوا قدم غيره إذا كان صفة له.]

قوله

[أي يجوز وجود أحدها بدون الآخر في معنى الغيرية.]



لاستحالة عدمه، ولا وجود العرض - كالسواد مثلاً - بدون المحل، وهو ظاهر، مع القطع  
كما قلتم أيضا بالضرورة بامتناع عدم الأزل في الصفات والذات

بالمغايرة اتفاقاً، وإن اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل، وكذا بين الذات  
بين صانع العالم والعرض ومحمد في بيان صحة الانفكاك من الجاهليين للموجودين متعبرين

والصفة؛ للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل، والذات بدون الصفة. وما ذكر من استحالة  
من حيث ذاته، لا ما عودا بالجرية

بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد.

إذ يوجد بدونها طاهرا

لا يقال: المراد إمكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض، وإن

كذلك الوجود مع عدم

من الغيرة بين الشقين

أي الموجودين المتغايرين

كان محالاً، والعالم قد يتصور موجوداً، ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع، .....  
ولو بالذات  
أي يعتبر ويلاحظ

قوله: وهو ظاهر الخ: هو غير ظاهر على أصول الأشاعرة؛ إذ هم يجوزون النقل والفك مع البقاء، ألا ترى ما قيل في  
وزن الأعمال: إنما تنقلب جواهر وتوزن على حدة مع البقاء والفك. ثم العرض صفة للمحل، فلا معنى للمغايرة بينهما  
ولنفي المغايرة عن الذات والصفة، إلا أن يراد به ذاته وصفاته تعالى.

قوله: [أي الغيران ما يجوز انفكاك أحدهما عن الآخر، وإن امتنع انفكاك الآخر عنه.]

قوله: حاصله: أن التقدير ههنا بمعنى الفرض، لا بمعنى التجويز العقلي، فيرجع معناه إلى أنه يمكن فرض  
وجود كل منهما بدون الآخر وإن كان في نفس الأمر محالاً، لكن على هذا ينبغي أن يقيد المحال بالمحال النظري، والفرض  
يؤخذ بمعنى فرض المحال، لا بمعنى الفرض المحال، كما يقيد قيد إمكان الفرض. وحاصله: أن المحال البديهي أيضاً وإن كان  
ممكناً عقلاً، لكنه يتقبض عنه العقل، وعلى هذا فلا يرد أنه كما يمكن فرض وجود العالم بدون الصانع - وإن كان محالاً -  
يمكن فرض وجود العشرة بدون الواحد وبالعكس.

وعندي: الأولى أن يحمل الفرض على ما تقدم من التجويز العقلي، لكن التجويز العقلي بمعنى إبقاء الاحتمال العقلي  
غير الإمكان الذاتي، كما قالوا: ما لم يثبت امتناعه فهو في حيز الإمكان. فأوردوا: أن الإمكان أيضاً مطالب بالبرهان، وإنما  
هو في حيز التجويز العقلي

وبالجملة التجويز العقلي ثابت في وجود الممتنع قبل إثبات امتناعه، والإمكان ليس بثابت. وعلى هذا يخرج المحالات  
البديهية بالبدهة؛ لعدم التجويز من أول الأمر، ولا يحتاج إلى اعتبار ذينك القيدتين

قلت: هذا الجواب من الشارح ليس بحاسم لجميع مواد النقض، فقد بقي مادة العرض ومحلها مادة النقض؛ إذ  
لا يتصور وجود العرض بدون محله ولو بالفرض، كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد؛ إذ هو محال بديهي، وإليه أشار في  
الجواب أيضاً، إلا أن يبنى على ما ذكرنا من مذهب الأشاعرة.

قوله: ثم يطلب بالبرهان: [فعلم أن وجوده متصور بدونه، وإلا لم يتصور قبل ثبوته بالبرهان.]



مع أنه لا يستقيم في العرض مع المحل.

لأنه لا يتصور وجوده بدون محله عقلا أيضا

في هذا المراد

ولو اعتبر وصف الإضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين، كالأب والابن، وكالأخوين،  
وكالعله والمعلول، بل بين الغيرين؛ لأن الغيرية من الأسماء الإضافية، ولا قائل بذلك.

في عدم معبرة

وليس غير متضايفين

في باب عدم مغايرة أمور غير متلازمة ذاتا

لأنها تعرض شيئا بالنسبة إلى الآخر

أي غيرين كانا

فإن قيل : لِمَ لا يجوز أن يكون مرادهم : أنها لا هو بحسب المفهوم، ولا غيره

أي صفات

وبع عرصاب

بحسب الوجود، كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها ؛ فإنه يشترط الاتحاد

خارجا ودها

بينهما بحسب الوجود؛ ليصح الحمل، والتغاير بحسب المفهوم؛ ليفيد ، كما في قولنا: الإنسان

ولو قيدوا ولحاظا

فإن المتباينين لا يتصادقان

كاتب، بخلاف قولنا: الإنسان حجر؛ فإنه لا يصح، وقولنا: الإنسان إنسان؛ فإنه لا يفيد.

لاتحاد المفهومين

لتباين الوجودين

قوله: **فإن قيل** إلخ: توجيه آخر لكلام المصنف بحيث لا يرد عليه ما أورده من النقوض، وحاصله أن نفي العينية راجع إلى نفي الترادف وسلب اتحاد المفاهيم، وسلب الغيرية عائد إلى نفي تعدد الوجود والذات، فيؤول الأمر إلى أن مفاهيمها مغايرة لمفهوم الواجب الوجود، ولكن وجودها وذاتها ومصادقها عين وجود الواجب وذاته ومصادقه، لكن على هذا لا يبقى معنى زيادة الصفات؛ إذ معناها: أنها قائمة بذاته، وحال خالصة فيه بمعنى الاختصاص الناعت، والشيطان المتحدان وجودا لا يمكن قيام أحدهما بالآخر وحلوله فيه؛ لأن وجود القائم لا محالة غير وجود ما قام به، وذات الحال غير ذات المحل، ووجوده غير وجوده، وإلا لزم قيام الشيء بنفسه وحلوله، واتحاد الوجود الرباطي والوجود في نفسه، وإمكان اتحاد الجوهر والعرض ذاتا ووجودا.

قوله: **مرادهم** إلخ: فيه أنه لا يكون مرادهم بعد تفسيرهم الغيرية بما ذكر، وأنه عين مذهب العينية؛ لأن الفلاسفة لا ينكرون تغاير المفاهيم، وإنما نفوا تغاير الوجود، فقد سلمتموها.

قوله: **إلى موضوعاتها**: [أي موضوعات تلك المحمولات، فالإضافة لأدنى ملابسة.]

قوله: **ليفيد** إلخ: قيل: إنه يشير إلى أنه شرط الإفادة لا شرط الصحة، وصحته أيضا متوقفة عليه؛ لأن الحمل اتحاد المتغايرين في المفهوم بحسب الوجود، وأنه لا يكفي هذا التغاير للإفادة، بل لا بد أيضا أن لا يشتمل الموضوع على المحمول، كقولنا: الحيوان الناطق ناطق.

قلت: صحته غير متوقفة عليه؛ لأن المراد بالتغاير في تعريفه: ما يشمل الاعتباري، أي بحسب نحو من التعقل والفهم، ولو إجمالا وتفصيلا أو تعلقا من الإدراك به أولا وثانيا، ففي «الإنسان حيوان ناطق» و«الإنسان إنسان» يوجد الحمل وإن لم يفد أو أفاده. والمراد به ههنا: التغاير بالذات في المفهوم بمعنى أن لا يكون المحمول عينا للموضوع ولا جزءا له،

قلنا: لأن هذا إنما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة إلى الذات، لا في مثل العلم والقدرة، مع أن الكلام فيه، ولا في الأجزاء الغير المحمولة، كالواحد من العشرة، واليد من زيد.

فلا ورود. والمراد بالمفهوم: القصدي فهما، فلا يرد: الحيوان بشر، إذا أريد به الضاحك كناية أو مجازا. والظاهر أن المراد هنا أعم أيضا ولو بالاعتبار، كما سبق في أول الكتاب بغير تعدد الالتفات، ويتحقق ذلك في قولنا: الكلّي كلي، بل ليس وليا بل معارفا عرصيا.

قوله: جواب لقوله: «لم لا يجوز»، أي لا يجوز؛ لأن إلخ. أي لهذا الوجه أنه لا يجري في المبادئ التي هي الصفات الحقيقية، وهي غير محمولة، وإنما يجري في المشتقات المحمولة مواطأة، وليست صفات خالصة، بل مأخوذة مع الذات الموصوفة، ولا كلام فيها؛ إذ عينيتها ظاهرة مصداقا.

قوله: لا في إلخ: إذ هي غير محمولة عندنا. والجواب لا يجري إلا في صفة يصح حملها عليه؛ ليصح معنى عدم الغيرية والعينه.

قوله: [أي لا يجري فيها هذا التوجيه؛ لعدم العينية في الوجود، ولذا لا تحمل على الكل]. سواء بكر محمولة أصلا ولو في اعتبار آخر، كما مثله به الشارح. أو لم تكن محمولة على الكل، ولا متصادقة فيما بينها في اعتبار، وكانت محمولة عليه متصادقة في اعتبار، كالجنس والفصل إذا أخذنا بشرط لا شيء، أو أخذنا لا بشرط شيء، وهي مرتبة الماهية من حيث هي، إذا اعتبرت الحثية قيда للماهية داخلا في اعتبارها ولحاظها لا في نفسها، ولا إذا أخذنا لا بشرط شيء، إذا اعتبرت الحثية قيда لاعتبارها ولحاظها، لا لنفسها، فيكون جزءا داخلا في عنوان لحاظها واعتبار اعتبارها. قيда لتعبير عناونها وملاحظة لحاظها، مقوما لمفهوم تعبير لحاظها، وبالجملة كاشفا عن خصوص مرتبة متحملة لجملة مراتب.

وأما الأجزاء التحليلية وإن كانت متحدة الوجود بالكل وفيما بينها فهي أيضا غير محمولة بكل وجه، وبهذا يظهر أن عاد الوجود ليس مناطا للحمل على كل وجه. وأما الأجزاء التوسعية - كأجزاء المفهوم للشيء أو لحاظه أو عنوانه أو حده الحقيقي وغير ذلك - فقد تكون محمولة، كالقيود في التراكيب التوصيفية، وقد لا تكون، كالإضافة والقيود في التراكيب الإضافية والامتزاجية. وأما التراكيب البديهية والعطفية البيانية وأمثالها فمن قبيل الأول، وأما العطفية النسقية فمن قبيل الثاني.

قوله: كالواحد: [يشير إلى أن جزأها «واحد» لا «وحدة»، كما هو ظاهر عباراتهم، لكن لا مفهوم الواحد الاشتقاقي، بل مصداقه ولو عارضا للمعدود. ومبناه: أن أجزاءها محمولة على أجزاء المعدود، فهي الآحاد، لا الوحدات.]



وذكر في «التبصرة»: أن كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره. مما لم يقل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث، وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة، وعد ذلك من جهالاته، وهذا لأن العشرة اسم لجميع الأفراد، متناول لكل فرد مع أغياره، فلو كان الواحد <sup>لخالقه للعرف واللفظ</sup> <sup>أي العدد، لا معدوده</sup> <sup>أي أحادها</sup> <sup>أي واحد</sup> <sup>مربع على شهور</sup> غيراً لَصَارَ غير نفسه؛ لأنه من العشرة، وأن تكون العشرة بدونها، .....

قوله: سند على أن الأجزاء الغير المحمولة لا تعد غير الكل، فلا يعد الواحد من العشرة - لا مطلق الواحد - غير العشرة، ولا يد زيد - لا مطلق اليد - غير زيد، بل لا غيره ولا عينه. قوله: [أي من أجزائه، وخبر «أن» قوله: «مما إلخ»]. قوله: [أي غير العشرة أو غير زيد على الترتيب].

قوله: أي لكل وحدة بل واحد من آحاده مع الآحاد الأخر التي هي أغيار ذلك الواحد، وهي الآحاد التسعة الباقية. وفيه أنه إن أريد به الشمول الاتحادي الحملي - أي شمول الكلي لجزئياته - فممنوع، وإن أريد به الشمول الوجودي أو الحقيقي - أي وجودها مشتمل على وجودات الآحاد وجود كل واحد من الواحد أو حقيقتها على حقائقها أو حقيقتها، أي شمول الكل لأجزائه - فمسلّم، لكن لا يلزم عليه من غيرية الواحد للعشرة غيرته لنفسه؛ لأن العشرة وإن تناولته فهي غير كل منها وجوداً وحقيقة، ولعل هذا هو مراد جعفر من الغيرية.

ويمكن المعارضة بأن يقال: كل واحد من الواحد ليس غير العشرة على قولكم، والعشرة ليست غير الآحاد الأخر، فالواحد ليس غير الآحاد الأخر، والنتيجة كاذبة لازمة لقولكم، فلزم كذب القول بكذب لازمه. وهذا قياس المساواة، مبني على المقدمة الأجنبية، هي: أن كل ما ليس غير شيء لا يكون ما ليس غيره غير ذلك الشيء، فافهم.

قوله: وأن تكون إلخ: قال الخيالي: هو تصحيف، فصل اللام عن النون بالألف، كان في النسخة الأصلية «لن تكون»، وهذا لعدم صحة عطفه على ما قبله إلا بتقدير «ذو»، أي وإلا لصار الواحد ذا كون العشرة بدونها. وفي بعض النسخ: «وإلا لكان إلخ». فقيل: هو عطف على معنى ما قبله، أي لزم أن يصير أو تكون إلخ. وقيل: «لزم» مقدر لفظاً. وقيل: لفظة «أن» في «أن تكون» مكسورة نافية. وقيل: مفتوحة مصدرية، عطف على ضمير «كان»، ويجوز على المرفوع المتصل عند الفصل. ومعناه: وإلا لكان وجود العشرة ثابتاً بدونها أي الواحد. ثم مدار هذا اللزوم هو أن المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره.

قلت فيه أولاً: إنه غير لازم؛ لأنه يقول مغايرة العشرة للواحد أيضاً كالعكس، فلا يصدق لما ليس غيره.

وثانياً: إن بقية الآحاد مغايرة لهذا الواحد الذي ليس غير العشرة عندكم، فيلزم أن تكون تلك البقية مغايرة للعشرة وهذا معارضة بالمثل أو بالقلب.

وكذا لو كان<sup>(١)</sup> يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها، هذا كلامه، ولا يخفى ما فيه.

أي كما قلنا في واحد من العشرة

من الأبرار

وهي أي صفاته الأزلية:

وهي صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها.

نصب وتبر

نصب وتبر

من كن ممكن ح حني و هني

وثالثا: إن مغايرة الشيء للشيء لا يستلزم مغايرته لكل من أجزائه أي أجزاء الآخر؛ فإنه مغاير للمجموع من حيث المجموع، وحكمه قد يغاير حكم الكل الإفرادي، فافهم. ولعل الشارح إلى هذا أشار بقوله: «ولا يخفى ما فيه». [وقد يستدل قولنا ما في الدار غير زيد، فلو كان يده غيره لزم الكذب. وفيه أنه يلزم عدم كون ثوبه وماء البس غير]

٢- قوله: العلم إلخ: اختلف الناس فيه، فمن الجهلة من قال: لا يعلم شيئا. وقيل: لا يعلم ذاته. وقيل: لا يعلم غيره. وقيل: لا يعلم غير المتناهي. وقيل: لا يعلم الجزئي. وقيل: لا يعلم الجميع. وأوهامهم مذكورة في موضعها. ونقل السالمي في «تفهيد» عن المعتزلة - أي بعضهم - وعن الجهمية: أنه لم يعلم العالم قبل خلقه ولا المعدوم، ثم كفرهم بالدليل العقلي، وهذا دأبه في كتابه، كأن إكفاراته كفارات ذنوبه، لكن الإكفار فيه ظاهر أيضا. ونقل عن جهم بن صفوان: أنه سئل: هل يعلم الله عدد أنفاس أهل الجنة والنار؟ قال: إن قلنا: لا يعلم، يلزم الجهل، وإن قلنا: يعلم، يلزم التناهي؛ لأن غير لتناهي لا يحاطه بشيء، فيلزمه عروض العدد، فيعد نفاذ العدد يلزم نفاذهم وفناؤهم. ثم رجع إلى أنه يعلم، وقال بفناء أهل الجنة والنار. وأجاب السالمي عنه على ما هو دأبه من جلي نظرة: أنه يعلمها بأنها غير متناهية. وفيه ما تعلمه. ثم اعلم أن «العلم» مفهومه: ما به الانكشاف بمعنى المحكي عنه به، وأطبق العقلاء أن مصداقه ثابت له تعالى قبل خلق العالم أيضا ولو قبلية بالذات على رأي القدم، وهو علمه الإجمالي. اختلف فيه:

١- أنه عين ذاته، ٢- أو صفة بسيطة قائمة به، لها تعلقات بعد وجود المعلومات بها، ٣- أو صور قائمة به.

واختار الأول الصوفية وكثير من المحققين من فلاسفة الإسلام وأهل الكلام، والثاني جمهور المتكلمين، والثالث أرسطو تبعه كأبي نصر وأبي علي. وفيه معارك كثيرة، وتحقيقها فيه أوردناه في تعليق لنا على «شرح الزاهد» على «الرسالة عظمية».

ثم المتكلم يثبت علمه بنمطين: ١- بنمط دلالة إتقان فعله عليه، ٢- بنمط دلالة كونه قادرا وفاعلا مختارا. والحكيم سهجن: ١- بنهج كونه مجردا، ٢- بنهج أنه يعقل ذاته، فيعقل غيره.

قوله: القدرة إلخ: لها معنيان: ١- معنى أعم، هو أنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وهو متفق عليه بين أهل الكلام فلسفة، لكنه عند الحكماء نظير قولنا: إن كان زيد إنسانا كان ناطقا وإن لم يكن، فمقدم الأولى واجبة والثانية ممتنعة، =

فتأثيرها المنوط بالتعلق بحادث، ومبدؤه قدم  
وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها.

وهي صفة أزلية تُوجب صحة العلم .

بغيره ولا حذر، لا معنى مضي فيه .

سبح لله تعالى: «الْحَيُّ الْقَيُّومُ»

وهي بمعنى القدرة .

فهو تأكيد للقدرة

، وهي صفة تتعلق بالمسموعات .

كالأصوات

أزلية

وهي صفة تتعلق بالمبصرات، فتدرك بهما إدراكًا تامًّا، لا على سبيل التخيل .  
كما عند المشاهدة والمقابلة في البصر  
كالأشكال والأصواء والألوان والحركات  
والتوهم<sup>(٣)</sup>، ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء .  
لتزعمه عن الحواس في المنام كما في الماديات

ولا يلزم من قدمها قدم المسموعات والمبصرات، كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم  
نصير، لا تنهين فيه تعالى

المعلومات والمقدورات؛ لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث .

بعد وجود المتعلقات

أي جميع هذه الصفات

وهما عبارتان عن صفة في الحقي،  
وهي مترادفات أي مبهمة بما هي معبر عن

= فالمشيئة لإيجاد العالم لازمة له، ممتنع عنه انفكاكها، لا يجوز عليه عدمها .

٢- ومعنى أخص، هو أنه يصح منه إيجاد وتكره، وليس أمر منهما لازمًا لذاته، واتفق عليه المليون، خلافًا للفلاسفة  
القائلة بأنه علة موجبة لا مختارة، وعليه مبنى قدم العالم . ويلزمون علينا ترجيحًا بلا مرجح في اختيار أحد الأمرين دون  
الآخر . ومبنى إثباتها عندنا برهان حدوث العالم، أو أن كل حادث مستند إليه بالذات بلا واسطة، ومبنى أزليتها امتناع  
التسلسل في الحوادث .

وذهب المعتزلة فيها وفي العلم: أنهما عين ذاته . ثم هي شاملة لكل ممكن - فلا واجب - وممتنع بمقدور . وعند المعتزلة:  
مقدور العبد ليس مقدوره . وعند الفلاسفة: لا يستند إليه ما باستعداد المادة .

قوله: **صحة العلم** إلخ: قال الحكماء وأبو الحسين البصري: هي نفس الصحة، وليس معناها اعتدال المزاج والقوة، ولا  
نفس قوة الحس والحركة .

قوله: **والسمع** إلخ: اتفق عليهما المسلمون، لكن قال فلاسفة الإسلام والكعبي وأبو الحسين المعتزلي: إنهما علم بالمبصر  
والمسموع . والجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية: إنهما غير العلم . والمبنى هو الفرق بين حالي العلم والإبصار مثلاً .

قوله: [إنه علم ناقص؛ لأنه بالحواس] .

قوله: قال الحكماء: هي نفس علمه بوجه النظام الأتم، وسموه «عناية»، كما صرح به ابن سينا .

توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع، مع استواء نسبة القدرة إلى الكل، وكون  
من وجود الشيء وعدمه أن يقع أحدهما فهي عرشي من الوجود وعدمه

تعلق العلم تابعا للوقوع

وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم: أن المشيئة قديمة، والإرادة حادثة <sup>مقارنها بالعلم</sup> قائمة  
من بعض المعتزلة وغيرهم من جهة الصدق لأية كأنها قصد مطلق غير مقارن للفعل  
 بذات الله تعالى، وعلى من زعم: أن معنى إرادة الله تعالى فعله أنه ليس بمكره ولا ساه .....  
في عرشي

وقال أبو الحسين البصري والنظام والجاحظ والعلاف وأبو القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي من المعتزلة: إنه علمه بنفع  
 فعل. وسماه أبو الحسين «داعية». وقال الحسين النجار: إنه عديم، أي عدم كونه مكرها. وقال أصحابنا وجمهور معتزلة  
 نصرة: إنه صفة مغايرة للعلم والقدرة.

قوله: **تابعا للوقوع**: [قيل: التصور عام للوقوع وغيره، والتصديق تابع للوقوع، فلا يقع شيء منهما مرجحا للوقوع. وبه  
 دفع قول الحكماء: التابع هو العلم الانفعالي لا الفعلي.

قلت فيه أولا: إنهم موجبون للإيجاب ومختارون لعدم الاختيار، فيصلح علمه مرجحا بل موجبا.

وثانيا: إنهم لم يقولوا: علمه تصور وتصديق.

وثالثا: التصديق غير تابع للوقوع، كما في تصديق «زيد سيولد»، وإيماننا بأمور الآخرة، فافهم.]

قوله: **حادثة إلخ**: قال الجبائيان وعبد الجبار وتبعهم من المعتزلة: إنها حادثة، بما أخذوا من الحكماء: أنه عند وجود  
 سبب للفيض يحصل الفيض، وذهبوا إلى أن الإرادة قائمة بذاتها. والكرامية: إنها حادثة قائمة بذاته، والكل باطل.

قوله: **قائمة إلخ**: أثبت ابن الهمام في «المسيرة» أولا صفة الإرادة له تعالى، بأن كل صادر عنه في وقت كان من الممكن  
 صدور ضده منه فيه، أو صدوره بعينه في وقت آخر قبله أو بعده، فتخصيصه بذلك الوقت دون الممكن الآخر، ودون ما  
 بعده: لا بد له من كونه لمعنى يصرف القدرة المناسبة للضدين والوقت على السواء عن إيجاده في غير ذلك الوقت أو  
 عدمه إلى تخصيصه دون غيره بذلك الوقت. ولا نعني بالإرادة إلا ذلك المعنى المخصص، فهو صفة حقيقية وجودية  
 بذاته، بوجوب تخصيص المقدور بخصوص وقت إيجادها.

ثم أثبت أزلية الإرادة وقدمها بأن العلم يتعلق أزلا بذلك التخصيص الذي أوجبه الإرادة، كما أن الإرادة في الأزل  
 سبب بتخصيص الحوادث بأوقاتها، لم يحدث له علم بحدوث الحوادث، ولا إرادة بحسب كل مراد؛ لبطان كونه محلا  
 لحدوثها، وللزوم افتقار الإرادة الحادثة إلى إرادة أخرى، ويتسلسل؛ إذ لا يمكن حدوث بعضها بلا إرادة، مع أن المقتضي  
 صفة الإرادة ذلك الخصوص، وهو ملازم للحدوث، والفرض أن تلك الإرادة حادثة. انتهى

نظر ما زعمه جهنم بن صفوان وهشام بن الحكم أن علمه تعالى -بأن هذا قد وجد وذاك قد عدم- حادث، وما  
 الكرامية: أن إرادته تعالى قائمة بذاته حادثة فيه.



ولا مغلوب، ومعنى<sup>(١)</sup> إرادته فعل غيره أنه أمر به، كيف! وقد أمر كل مكلف بالإيمان وسائر الواجبات، ولو شاء لَوَقَّعَ.

عبارتان عن صفة أزلية تسمى بالتكوين، وسيجيء تحقيقه. وعدل عن لفظ «الخلق»؛ لشيوع استعماله في المخلوق.

هو تكوين مخصوص، صرح به؛ إشارة إلى أن مثل التخليق والتصوير والترزيق والإحياء والإماتة وغير ذلك مما أسند إلى الله تعالى، كل منها راجع إلى صفة حقيقية أزلية قائمة

قوله: ومعنى الخ: ضبط الرازي أقوال الكل في «الأربعين»: ١- بأن إرادته إما نفس ذاته وهو قول ضرار. ٢- وإما غيره، فإما سلبى، أي عدم الكره والمغلوبة، وهو قول للنجار. ٣- أو ثبوتى ممكن، علته إما ذاته تعالى، وهو قول آخر له. ٤- أو غير ذاته، إما معنى قديم قائم بذاته، وهو قول أصحابنا. ٥- أو حادث قائم به، وهو قول الكرامية. ٦- أو موجود لا في محل، وهو قول الجبائية وعبد الجبار المعتزلية. ٧- أو قائم بغيره، ولم يذهب إليه أحد فيما نرى ويطل الأول بعلمه وشك إرادته، والثاني بالنقض بالجماد، والخامس والسادس بلزوم التسلسل، والخامس أيضا بأنه لا يقوم به حادث، والسادس أيضا بأنه عرض لا في محل، وأن نسبته على السواء إلى الكل. انتهى قلت: بقي بطلان الثالث، وفي إبطال الأول خفاء.

قوله: والتخليق الخ: قال السالمى في «تمهيد»: قال أهل السنة: إنه تعالى لم يزل خالقا موصوفا بخلقه وسائر صفات الذات وصفات الفعل. وقالت الأشعرية والكرامية: ما لم يخلق الخلق لم يكن خالقا. قال السالمى: وهذا كفر؛ لأنه لم يزل خالقا قبل أن يخلقه؛ لأن الصانع القادر يوصف بصنعه - وإن لم يشتغل به - إذا اختص به، ولأنه لا يجوز أن يقال: إنه اشتغل بكذا وفرغ عن كذا، فلا يوصف بهما، وهو منزعه عنهما. انتهى

قلت: هذا جرأة عظيمة، ولا غرو عن مثله، هل يجوز تكفير الأشعرية؟ وقد اتفقوا على أنه لا يضل أحد الفريقين الآخر، فضلا عن إكفاره، بل لا ينسبه إلى معصية صغيرة، واختلافهما كاختلاف الحنفية والشافعية، لكن التصلب وقع بينهما أيضا، حتى نصوا في الأصول: أنه لا يعدُّ الشافعي بالجهل في الآخرة في حل متروك التسمية عمدا. ثم إقامة الدليل على الإكفار عجيب؛ فإنه لا محصل له، ولا هو من مسمى الدليل؛ فإن اتصاف الفاعل قبل صنعه بجوُّز، والفراغ أطلق عليه في النص، قال تعالى: ﴿سَتَقَرُّ لَكُمْ أَيْةُ الثَّقَلَانِ﴾ (الرحمن: ٣١)، أو لم ير قوله: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ٢٩). وقوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة: ٣)، وأمثالها كثيرة. والأشعرية يعدُّونها إضافات محضة كما سيجيء. فلا بُدَّ في حدوثها.

بالذات، هي التكوين، لا كما زعم الأشعري من أنها إضافات<sup>(١)</sup> وصفات للأفعال.

**٨- والكلام<sup>(٢)</sup>** وهي صفة أزلية، عبر عنها بالنظم، المسمى بالقرآن، المركب من الحروف، وذلك لأن كل من يأمر وينهى ويخبر يجد في نفسه معنى، ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة. وهو غير العلم؛ إذ قد يخبر الإنسان عما لم يعلمه، بل يعلم خلافه، وغير الإرادة؛ لأنه قد يأمر بما لا يريد، كمن أمر عبده؛ قصداً إلى إظهار عصيانه وعدم امتثاله لأوامره، ويسمى هذا كلاماً نفسياً<sup>(٣)</sup>، على ما أشار إليه الأخطل بقوله:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

قوله: **إضافات إلخ:** [لا بل هي عنده راجعة إلى صفة القدرة، وهي قديمة، لها أسماء باختلاف التعلقات اسميات مختلفة، وهو المفهوم من كلام أبي حنيفة رحمته على ما نقله الطحاوي].

قوله: **والكلام إلخ:** الكلام في الكلام من أهل الكلام: كلام في أجنة ذات جنة وأجنة في بطون أمهاتهم من شرار الجنة ثم أعلم أن المخالف لأهل الحق في صفة الكلام على ما ذكره في «المسامرة» شرح «المسيرة»: فزق، منهم مبتدعة حابطة، قالوا: كلامه تعالى حروف وأصوات تقوم بذاته، وهو قديم، وبالغوا حتى قال بعضهم جهلاً: الجلد والغلاف قديمان نسلاً عن المصحف، وهذا القول باطل بالضرورة، وأشدُّ جهلاً. ومنهم الكرامية، قالوا كقولهم، إلا أنه حادث عندهم؛ لما سئلوا عن قيام الحوادث بذاته تعالى، وهذا أخفُّ جهلاً منه. وقيل: هو قدرته على التكلم، وقالوا بقدرة القدرة. ومنهم المعتزلة، كقولهم، إلا أنه غير قائم بذاته عندهم، فهو حروف وأصوات يخلقها في غيره، كاللوح المحفوظ وجبرئيل والرسول عليه، حادث عندهم. وهو بالمآل إنكار لصفة الكلام؛ لإنكار القيام.

وهذا الثابت عندهم لا ننكره نحن، بل نثبت ونسميه كلاماً لفظياً، لكننا ثبت وراء ذلك أيضاً معنى قائماً بالنفس، هو الكلام سنة قديم قائم بذاته. واللفظي غير صفة له؛ لعدم قيامه به، بل مجازاً، فالنفس غير هذه العبارات، فهي تختلف بالأزمنة مكنة والأقوام، وهي حادث، والنفس لا يختلف. وهو غير العلم؛ إذ قد يخبر الرجل بما لا يعلمه، بل يعلم خلافه، فالمضني استفسار والحالية والتعلق يقوم دون قوم ويمكن دون مكان من صفات الدال عليه المعبر عنه: الذي هو العبارات.

قلت: هو ظاهر جدا عند كل أحد إذا راجع وجدانه. وقد تمألأت به النصوص وكلمات أهل نفس ربيعة، وقد ورد حديث النفس وتحديثها في كثير من النصوص والآثار، وقد قال تعالى:

وقال عمر رضي الله عنه: إني زوّرت في نفسي مقالة. وكثيراً ما تقول لصاحبك: إن في نفسي كلاماً أريد أن أذكره لك.

وقد سحار به جود في نفسه استحلاف النفس، كما سيورد في بحث لاحق

والدليل على ثبوت صفة الكلام: إجماع الأمة وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام أنه تعالى

ومعروف على سبيل سحر هو كلام سحر

متكلم، مع القطع<sup>(١)</sup> باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام.

= ﴿وَنَعْلَمُ مَا تُوسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾ (ق: ١٥)، وقال: ﴿فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرُّ مَكَاثِرٍ﴾ (يوسف: ٧٧)، وأمثالها لا تحصى، وكذا أقوال أهل العرف واللغة. ولا يتوهم منه أنه اقتناص للحقائق من العرف واللغة؛ لأن هذا ليس إثباتاً، بل تنبيه عليه، كما في البديهي الخفي، وإجلاء لما له نحو من الخفاء، وكشف للستر، وقطع للتكلم، حتى يعد إنكاره مكابرة ومنكره منخرطاً في سلك السوفسطائية. فهذه العبارات لتمييز معنى معلوم بصفات مميزة فاصلة عن غيره. قوله: **إجماع الأمة إلخ**: قد يقال: صدق الرسول منوط بتصديقه تعالى إياه؛ إذ لا طريق له سواه، وتصديقه إخبار، وهو كلام، فصده نيط بإثبات صفة الكلام له، فلو أثبتت بحبر الرسول -وهو منوط بصده- لزم الدور المضمر. وكذا حجة الإجماع متوقفة على ثبوت الشرع المنوط بصدق الرسول

وأجاب عنه صاحب «المواقف» بمنع كون تصديقه كلاماً، بل هو بإظهار المعجزة على وفق دعواه؛ فإنه يدل على صدقه، ثبت الكلام أو لا. وأقره الشارح في «شرح المقاصد»، وخالفه في «التلويح». والظاهر أن بناءه على الظاهر، لا على التحقيق. ثم لا نقول: إن دليله الإجماع وحده، حتى يقال: إن دليله قول الله والرسول أيضاً، لكن إثبات قوله بقوله فيه تعسر وخفاء، بل إثباته بإثبات النبوة بدلالة المعجزة من غير تعليقه على كلامه، حتى يتجنب عن محذور الدور.

قوله: **إجماع الأمة**: [قيل: لا إجماع؛ لخروج المعتزلة. وأجيب بأنهم مجمعون أيضاً على أنه متكلم. ومتعلق الإجماع قوله: «أنه تعالى»، لا ما قبله. قلت: هم قائلون بكونه صفة له، لكن بمعنى إيجاد].

قوله: [وما في «التلويح»: معناه: أن ثبوت الشرع متوقف على كلامه، بأن هذا الشرع حق على مطلقه أيضاً. والمعروف على الشرع أوامره الخاصة، لا مطلقة.]

قوله: [أي على أنه تعالى، والظرف متعلق بالإجماع والتواتر على التنازع، فالدليل هذه المقدمة مع مقدمة هي قوله: «مع القطع»، فلا يرد شيء.]

قوله: **مع القطع إلخ**: رد على المعتزلة بإنكارهم قيام الكلام به. فهو إنكار للوصفية؛ إذ لا صفة من غير قيامها بالموصوف؛ فإن المنفصل لا يصلح صفة لما انفصل عنه إلا تجوزاً، لكنهم اضطروا إلى هذا التجوز والتوسع؛ لأنهم يستحيلون قيام الحروف والأصوات به تعالى؛ لحدوثها، وقيام الكلام النفسي؛ لامتناعه عندهم؛ زعماً منهم أنه لا يتصور معنى غير التلفظ والعلم والقدرة والإرادة يعبر عنه بالكلام، على أنه ثبت ذلك. بقي الكلام في صحة إطلاق الكلام عليه. وعند هذه الاستحالات العقلية تصرف النصوص عن ظواهرها اتفاقاً، كما في نصوص ظواهرها التجسم ولوازمه، فلا عاية في اختيار =

فثبت أن لله تعالى صفات ثمانية، هي:

منصرف علی کل ما سبق

- |           |             |             |            |
|-----------|-------------|-------------|------------|
| ١- العلم  | ٢- والقدرة  | ٣- والحياة  | ٤- والسمع  |
| ٥- والبصر | ٦- والإرادة | ٧- والتكوين | ٨- والكلام |

ولما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء، كرر الإشارة إلى إثباتها وقدمها.

٢ أي الإرادة والتكوين والكلام

و سابی می و متساوی

وفصل «الكلام» ببعض التفصيل، فقال:

وقدّم الكلام من بينها، ثمّ بدأ سرّاً: «سبح لله، حمدي، بحمدك» كلام

١٢

أي الله تعالى ضرورة امتناع إثبات المشتق للشيء من غير

اتفق عليه المليون، والسر في عدمه أو حادته، فاجبه أو عدمه شهود، و...

و باری که همه حب و مقصود را

فبما مأخذ الاشتقاق به، وفي هذارد على المعتزلة، حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره،

{ حَتَّى يَتَمَّعَ كَلِمَ اللَّهِ } (التوبة: ٦)

ای رندہ فی حب

وَسُكِّنَ فِيهَا لَهُ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ

= هذا الصرف، فالتكلم الحقيقي محال عندهم غير مراد، والمجازي واقع مراد.

قوله: **والكلام** **إخ**: اختلف الناس فيه على تسعة أقوال: ١- هو ما يفرضه الله على النفوس من المعاني، إما من العقل يعمل عند بعضهم أو من غيره، وهذا قول الصائبة والمثلية. ٢- مخلوق خلقه الله منفصلاً عنه، هو قول المعتزلة. ٣- معنى واحد قائم به، هو الأمر والنهي والخبر والاستخبار، إن عبر عنه بالعربية كان قرأاً، ولو بالنعربية أو غيرها كان ترواة. ٤- هو قول ابن كلاب ومن تلاه كالأشعري وغيره. ٥- حروف تكلم الله بها بعد ما لم بكلم، وهو قول الكرامية. ٦- يرجع إلى ما يحدثه من علمه بذاته القائم بذاته، هو قول صاحب «المعتبر»، مال إليه الرازي في «المطالب العالية». ٧- أنه متضمن معنى قائماً به، هو قول الحنفية في غيره، هو قول الماتريدي. ٨- مشترك بين القائم بذاته وما يخلق في غيره من الصوت، هو قول أبي المعالي ونحوه. ٩- أنه متكلم به دائماً إذا شاء وكيف شاء بصوت يسمع، ونوعه قديم وإن كان الصوت المشخص حادثاً، هو المأثور عن شيخ الحديث والسنة. كذا نقله القاري عن شارح «العقيدة الطحاوية»

بقوله: **رد الخ:** لأن مال قولهم إلى إنكار هذه الصفة، قيل: هم أضل من عبده العجل، حيث قال موسى عليه السلام: ﴿أَلَمْ يَرَوْا لَا يَكْفُلُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾ (الأعراف: ١٤٨)، فلم يحاوروه بذلك أصلاً لا بكلمة. صرا إلى أنه أسد نقص في محججه انتهى. قلت: الظاهر أنه كلامه تعالى لا كلام موسى عليه السلام، مع أن للمعتزلة أنهم لم يحاوروه به؛ لوجود الكلام بمعنى الضم. ونقل أنه قال معتزلي لأبي عمرو بن العلاء أحد القراء النسعة: اقرأ ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى﴾ (النساء: ١٦٤) بنصب «الله»؛ ليعلموا أن الكلام موسى، لا «الله». قال له أبو عمرو: هب إلي قرأته كذا، فما تصنع بقوله. ﴿وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ (الأعراف: ١٤٨)؟

نمبر اعزلی

20

لكنه راجع إلى إنكار الوصفية، إلا أنه لما لم يمكنهم إنكار كونه متكلماً؛ لتظافر النصوص =



ليس صفة له<sup>(١)</sup>، أزلية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى.

فيه رد على الكرامية حيث ذهبوا إلى حدوثه

= عليه: ذهبوا إلى أن نكلّمه بمعنى أنه أوجد الأصوات والحروف في محالهما، أو أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ، وإن لم يقرأ على اختلاف بينهم.

وأورد عليه بأن المتحرك: من قامت به الحركة، لا من أوجدها؛ إذ هو الحرك لا المتحرك. قلت: لا يتجه عليهم؛ لأنهم إذا سلموا أنه حقيقة فيما قلتم فالصرف إنما هو للضرورة، كما يتصرفون في المشتق يتصرفون في المبدأ أيضا، بل لا يتصرفون إلا فيه، فالكلام عندهم بمعنى وجود الحروف أو إيجادها.

قوله: ليس صفة له إلخ: أقاموا عليه وجوها:

الأول: أن الأمر والخبر في الأزل ولا مأمور ولا سامع، وفيه سفه.

والثاني: أنه قدم، بسسته إلى كل فعل على السواء كالعلم، فلم تعلق أمره وبه كل فعل، فلم التنافي.

والثالث: أن القرآن ذكر، كما نطق به التنزيل، كقوله: ﴿هَذَا ذِكْرٌ﴾ (ص: ٤٩) و﴿وَأَنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ﴾ (الرحرف: ٤٤) ووصفه بالحدوث، كقوله: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحَدِّثٍ﴾ (الشعراء: ٥)، وقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدِّثٍ﴾ (الأنبياء: ٢).

والرابع: قوله تعالى: ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢)، فالقول متأخر عن الإرادة الاستقبلية، فيكون حادثا. وأيضا التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة بقرينة الفاء في قوله: ﴿فَيَكُونُ﴾ دليل على الحدوث. والحادث لا يقوم به.

والخامس: قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ﴾ الآية في مواضع. و«إذ» ظرف زمان ماض، والمختص به -وهو معين- يكون حادثا.

والسادس: قوله: ﴿كَتَبَ أَحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ الآية (هود: ١) دليل تركبه من أجزاء متعاقبة، فهو حادث.

والسابع: قوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (يوسف: ٢)، والعربية حادثه.

والثامن: قوله: ﴿حَقَّقَ يَسْمَعُ كَلِمَ اللَّهِ﴾ (التوبة: ٦)، والمسموع حادث؛ لأنه صوت.

والتاسع: أنه معجز يقارن الدعوى، وإلا فلا اختصاص، والمقارن لها حادث.

والعاشر: أنه منزل، وتنزيل هو صفة الحادث؛ للانتقال.

وقد نطقت الأخبار الصحيحة أيضا بكونه من الحروف والصوت، وهي حادثه كما عن ابن مسعود رفعه: «من قرأ حرفا من كتاب الله الحديث. رواه الترمذي وصححه. وعن أم سلمة رفعته: «كانت قراءته مفسرة حرفا حرفا». رواه أبو داود والترمذي وصححه. وعن عبد الله بن أنيس: «فيناديه بصوت يسمعه من بعد» الحديث. أخرجه أحمد. وعن ابن مسعود رفعه: «إذا تكلم الله بالوحي سمع صوته أهل السماء» الحديث. وأمثالها كثيرة.

قلنا: هذه الوجوه لا تقوم حجة إلا على الخابلية، لا علينا؛ لأن هذا كله لا يتوجه على الكلام النفسي، بل على اللفظي، ونحن نقول به وبإطلاق كلامه عليه، بل على المصحف أيضا، لا بمعنى أنه قائم به حقيقة.

**ليس "من جنس الحروف والأصوات":** ضرورة أنها أعراض حادثة، مشروط حدوث بعضها

فهو رد على أحاديث من ذهبوا إلى أنه قد علمت كنه صيغ الحروف

بانقضاء البعض؛ لأن امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بديهي . وفي هذا<sup>(١)</sup> رد على الحنابلة والكرامية القائلين بأن كلامه عرض<sup>(٢)</sup> من جنس الأصوات والحروف، ومع ذلك فهو قديم .

(١) قوله: **ليس إلخ:** كما في «الفقه الأكبر» المعزو إلى أبي حنيفة رحمته، ويتكلم لا ككلامنا، ونحن نتكلم بالآلات والحروف، والله سكت بلا آلة ولا حروف، والحروف مخلوقة، وكلام الله تعالى غير مخلوق. انتهى وهذا تصريح بأنه كلام نفسي - وهو صفة القديمة - لا اللفظي.

وبالمتنوعات النظرية تصرف النصوص عن طواهرها، فما طك ضروره ناشئة من لزوم الممتنع العقلي انتهى<sup>(٣)</sup> وقد عرفت مرارا أنه لو لا يقدم رعايته على طاهر السمع لم يمكن إثبات النسخ، بل ولا إدعائه فمن أجل من يفهم أنه تعليل عقلي لا يسمع بإزاء النصوص! ثم من أعير أو من أوجع من يغلد أئمتهم المعزلة في أن الكلام هو اللفظي فقط، ويسوق لذلك أخبارا ونصوصا، وقد عمي قلبه أن لا نزاع في الإطلاق، بل ولا في كونه حقيقة. ثم من أعير أو أعوى من يري ولا يستحي من قوله بمذره: إنه لا يعقل كلامه تعالى بلا حرف ولا صوت، كإسناد فقد أعصاه كلها

ثم يعتصم في وجوده بلا مخرج وآلة بقوله تعالى حكاية عن جهنم: ﴿وَنَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ (ف: ٣٠). وعن السماء بالأرض: ﴿قَالَتْ أَتَبْنَيْنَا ظَايِرِينَ﴾ (نصل: ١١). ويتسبب الحصى، وتكلم الغنم المسموم والأحجار والأشجار، فكما هو على خلاف العادة، كذا هذا. ونحن نقول له أولا: ألم تفهم التفسير أيضا، أو لم تطالعها؟

وثانيا: إنك لم تعقل ذلك، فهل تعقل صدور حرف وصوت مادي حادث من مجرد محض قدم وقيامه به؟ ليكون صفة له؟

وثالثا: هل تعقل صوتا وحروفا مجتمعة بلا تجدد وتعاقب؟

ورابعا: إنك لم تفهم أنا لا نحصر الآلة في اللسان والحلقوم وغيرها، بل في الجسمية وقواها، وهي موجودة في الحصى

حجر واستحار

وحامسا هل تعقل بدا أو عسا أو وحها بلا لحم وعظم وعصب ورباط وخلد وعروق وغيرها؟ فليكن أن تستنها فيه

من حتى نكون من أفتحت لمحسمة مجاهرا، ونخرج من منافق تلك الطائفة الحمقى

فوله. [وإنكاره مكابرة محضة كما صرح به ابن الهمام في «المسيرة»، فمنكره على تصريحه كالسوفسطائية، بل

نيل منهم.]

فيله. [فيل. قول الحنابلة خلاف إبداهه، وقول الكرامية خلاف الرهان في البراع من أهل الحق والمعتزلة، وهو

إلى نزع لفظي يرجع إلى إثبات النفسي وبعبه، لا إلى أصل كلي مختلف فيه، فلا نقول بقدوم اللفظي، ولا هم بحدوث النفسي.]

فيله. [لا تصريح في كلام الحنابلة أنه عرض، لكنه لازم منه؛ إذ ما هو قائم بغيره فهو عرض لا محالة.]

فيله. هذا إنما يرجع إلى الحنابلة، لا الكرامية القائلة بحدوثها، إلا أن يؤول إلى أنهم ردوه إلى القدرة القديمة =

أي الكلام **صفة** أي معنى قائم بالذات<sup>(١)</sup>، **منافية**<sup>(٢)</sup> **للسكوت** الذي هو ترك

التكلم مع القدرة عليه، <sup>له تعالى أو مطلقا</sup> التي هي عدم مطاوعة الآلات، <sup>للفظي أو نفسي</sup> إما بحسب الفطرة كما في الخرس، <sup>للمتكلم في ذلك الكلام</sup> أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة، <sup>كالكسان والمخارج</sup> كما في الطفولية.

فإن قيل: هذا إنما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي؛ إذ السكوت والخرس، <sup>فهو عدم ملكة الكلام</sup> إنما ينافي التلطف.

قلنا: المراد السكوت والآفة الباطنيتان، بأن لا يدبر في نفسه التكلم، أو لا يقدر على ذلك.

فكما أن الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده، أعني السكوت والخرس.

فإن قيل هذا: [أي قوله: «صفة منافية إلخ» لا قوله: «آفة»]، ولا مضمون الحكم به، كما وهم، حتى يحتاج إلى أن

يصدق «مشدد بمعنى: يتحقق، أو يحمل بالحمل اشتقاقا».

قوله: قلنا إلخ: مبناه أن الظواهر مظاهر ومرايا للبواطن، وهذه الصفات الواقعة صفة للظواهر، نظائرها أوصاف للبواطن،

هي الأصول المطموح إليها بالنظر، والمقاصد الأصلية في الأنظار العالية الوجدانية المتعلقة بأصول الباطن من القلب والنفس

والروح وغيرها. فالعمى -مثلا- كما أنه صفة للشخص بحسب الإحساس الظاهر كذلك هو صفة له بحسب الملكة الباطنية

في القلب. وله معنى آخر أقوى وأصفى من الأول، والاشتراك لفظي، وإليه أشير في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ تَعَى الْقُلُوبُ

الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: ٤٦). فالظاهر عمى الأبصار والباطن عمى البصائر. وكما أن الحصر امتناع من التكلم في

الظاهر، ولذا يقال: حصر الإمام عن القراءة: كذلك هو امتناع في الباطن أيضا عن الكلام النفسي المستبطن، ولعله أشير

إليه في قوله: ﴿أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يَقُولُوا﴾ (النساء: ٨٩).

ومن الظاهر أن حديث النفس معلوم، معترف به كل أحد، فله مقابل لا محالة بحسب الفعل والقوة، يسمى بحسبهما

سكوتا أو خرسا. وبالجملة لجملة هذه الصفات الظاهرة نظائر باطنة تناظرها وتحاكيا وتضاهيها في الصورة،

سكوتا أو خرسا. وبالجملة لجملة هذه الصفات الظاهرة نظائر باطنة تناظرها وتحاكيا وتضاهيها في الصورة،

سكوتا أو خرسا. وبالجملة لجملة هذه الصفات الظاهرة نظائر باطنة تناظرها وتحاكيا وتضاهيها في الصورة،

سكوتا أو خرسا. وبالجملة لجملة هذه الصفات الظاهرة نظائر باطنة تناظرها وتحاكيا وتضاهيها في الصورة،

سكوتا أو خرسا. وبالجملة لجملة هذه الصفات الظاهرة نظائر باطنة تناظرها وتحاكيا وتضاهيها في الصورة،

سكوتا أو خرسا. وبالجملة لجملة هذه الصفات الظاهرة نظائر باطنة تناظرها وتحاكيا وتضاهيها في الصورة،

سكوتا أو خرسا. وبالجملة لجملة هذه الصفات الظاهرة نظائر باطنة تناظرها وتحاكيا وتضاهيها في الصورة،

سكوتا أو خرسا. وبالجملة لجملة هذه الصفات الظاهرة نظائر باطنة تناظرها وتحاكيا وتضاهيها في الصورة،

سكوتا أو خرسا. وبالجملة لجملة هذه الصفات الظاهرة نظائر باطنة تناظرها وتحاكيا وتضاهيها في الصورة،

سكوتا أو خرسا. وبالجملة لجملة هذه الصفات الظاهرة نظائر باطنة تناظرها وتحاكيا وتضاهيها في الصورة،

سكوتا أو خرسا. وبالجملة لجملة هذه الصفات الظاهرة نظائر باطنة تناظرها وتحاكيا وتضاهيها في الصورة،

١. الله تعالى متكلم

في هذه المسألة

ونخالفها في المعنى والحقيقة، وهي مباد ومناش نفسية باطنة تظهر آثارها في الباطن، ثم تعدو وتسري منه إلى الظواهر وبعد ما قررنا لك ظهر لك: أنه ليس تأويلا وصرفا بعيدا، كما هو ظن بعض من يكابر العقل دائما، ويخرجه من حوزة داره وملكه، ويزعمه أحب الخبائث وأقطع المصائب والنواب في الإنسان المكلف، وينكر أنه نعمة بل بلية، ولعله كذلك في حقه، حيث عطّله وأبطله وبثّله وقتّله، فلم يبق المدار إلا على السبعية أو البهيمية. وزعم السلف كالبهائم والأنعام، أزمتهم يد القائد إلى حيث قادها انقادات، وأبانوا الأحلام بل اغخلعوا عن حقيقة النطق وقالب الإنس من الأنام. فإليه الشكوى من هذه البلايا والدواهي، حتى حرّموا القياس أشد من حرمة الخمر والزنى؛ لكونه شعار إبليس في زعمهم، معاذ الله منه.

فوله: أي في الأزل، لا بعد وقوع الواقعة المخير بها، حتى يلزم حدوث كلامه وإخباره. ولا يلزم عليه أن الأخبار ناصية بصير مستقبل، فيبطل صيغ الماضي، وتسقط عن حيزها ومظاهرها؛ بناء على أن الماضي والاستقبال يؤخذان باعتبار حال التكلم، وهو عندكم في الأزل، فكل واقعة تكون بعده. وذلك - أي عدم اللزوم - لأن هذه النسب والاعتبارات إنما هي من عوارض الكلام اللفظي، وأما النفسي فمقدس عن التقوم بهذه الإضافات وتحصله بها، والبسط في المطولات. وفي «الفقه الأكبر»: وقد كان الله تعالى متكلمًا، ولم يكن كلم موسى. وقال أيضا: وما ذكره الله تعالى في القرآن عن موسى وغيره من الأنبياء عليهم السلام، وعن فرعون وإبليس: فإن ذلك كله كلام الله تعالى إخبارا عنهم، وكلام الله تعالى غير مخلوق.

لكن هذا الكتاب معزو إلى الإمام، إلا أن راويه عنه الحكم بن عبد الله أبو مطيع البلخي متكلم فيه، اختلف فيه سواد، والمعجب من العلامة القاري! أنه يشرحه على جزمه في هذه النسبة إليه وفي روايته، ويستير إلى جزمه وقطعه تمسكه به بسامه قطعًا، وعزوه إليه بته من أوله إلى آخره، ومع ذلك في بحث «أن الإيمان يزيد وينقص» نقل عن الفقيه أبي الليث: أنه في تفسير آية ﴿فَرَادَتْهُمْ يُبَيِّنَاتًا﴾ (الأنفال: ٣)، روى بإسناده حديث أبي هريرة رفعه: سئل: يا رسول الله، الإيمان يزيد وينقص؟ فقال: «لا، الإيمان مكمل في القلب، زيادته ونقصانه كفر». ثم نقل عن شارح «العقيدة الطحاوية» أنه قال: سئل سحناء عماد الدين بن كثير عن هذا الحديث، فأجاب بأن الإسناد من أبي الليث إلى أبي مطيع مجهولون لا يعرفون في شيء من كتب التواريخ المشهورة. وأما أبو مطيع فهو الحكم بن عبد الله بن مسلمة اللحي، وضعه أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وعمرو بن علي الفلاس، والبخاري، وأبو داود، والنسائي، وأبو حاتم الرازي، وأبو حاتم محمد بن حبان البستي، والعقيلي، بن عدي، والدارقطني وغيرهم رحمهم الله. انتهى

فهذا ينقله القاري؛ استنادا به في الضعف، ويجزم بروايته في «الفقه الأكبر»، وهؤلاء أئمة النقد. وجرحه الذهبي في «تراجمه» أيضا بالكذب نقلا عن الكير، فالأمر لا يخلو للقاري عن أحد الأمرين: إما أن يعتقد تكذيبهم؛ لإمامتهم، وإما يعتقد تكذيبهم؛ لحنفيته، فيجعل التكذيب مضافا إليهم للفاعلية أو للمفعولية، إلا أن يكون قطع هذه النسبة بناء على سنن والشهرة؛ لكنه يعتد به بعد صحة أصل السند



يعني أنه صفة واحدة<sup>(١)</sup> تتكرر بالنسبة<sup>(٢)</sup> إلى الأمر والنهي والخبر<sup>(٣)</sup> باختلاف التعلقات،  
تذكر الضمير باعتبار أنها كلام

كالعلم والقدرة وسائر الصفات؛ فإن كلاً منها واحدة قديمة، والتكثر والحدوث إنما هو في

التعلقات والإضافات؛ لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد. ولأنه لا دليل على تكثر كل منها

وهي حادثة على التحقيق أي كونه واحداً، والتكثر اعتباري فلا يتكرر القدماء يوجد بعد الفحص

في نفسها.

أي بلا اعتبار التعلقات

فإن قيل :

قوله: ... أي شخصية قائمة بذاته، لا اختلاف فيها في نفسها، وإنما تختلف بالعرض باختلاف الإضافات  
 العارضة لها، ناشئة من تكثر التعلقات، كما أن زيدا واحد شخصي، فهو بالإضافة إلى عمرو مثلاً أب، وإلى بكر ابن، وإلى  
 هند زوج، وإلى خالد مولى، وإلى داره مالك، وإلى علمه وأوصافه موصوف، فالتكثر اعتباري

والظاهر أن هذا الاختلاف العرضي أيضا يعرض أولاً للعبارة اللفظية الدالة على النفسي القدم، ويتوسطها له.  
 ثم هذه الأنحاء الثلاثة ليست أنواعاً حقيقية بل أقساماً اعتبارية، والظاهر أنه ليس للحصر؛ لوجود الاستفهام والتعجب  
 والتمني والترجي. ولا يبعد أن يقال: إن الحصر فيها للكلام الصادر عنه تعالى من ذاته بلا حكاية، والباقي لا يصدر عنه  
 بالذات بل حكاية، فهو داخل في الإخبار.

وقد يستدل على عدم التكثر بأن التعلقات غير متناهية، فيلزم قيام صفات غير متناهية موجودة قديمة، كل منها كلام، فتدبر.

قوله: **بالنسبة:** [فالتعدد نسبي، لا ذاتي. فهو كتعدد الجزئي؛ ككون زيد ضاحكاً وكاتباً.]

قوله: **والخبر:** [وهي من عوارضه وخوارجه، لا من مقوماته ولا من أنواعه.]

قوله: **لما أن الخ:** هذا مسلك خطابي وحجة إقناعية، ليست مقدمة قطعية، كما هو شأن علم الكلام، بل ظنية، كما هو  
 شأن الفقه والعربية؛ لأن القدم غير الوجوب، ولا تلازم أيضاً. ولو سلم فالمحذور عندهم تعدد ذوات قديمة، وإذا جوز قطعاً  
 تكثر في القدم وصفاً فالسبعة والألف سيان بعد الجواز.

وكذا قرينه دليل إقناعي؛ إذ عدم الدليل ليس دليلاً على شيء، ولا عدم الوجدان على عدم الوجود. والتوغل في  
 الأنظار الفقهية كثيراً ما يقع في هذه الأمثال، كما أن ابن الهمام استدلل على قدم الكلام في «المسائرة» بأنه أنسب بذات  
 القدم، والمناسبات أدلة خطابية. وأضعف منه ما يقال: إن الثابت كونه متكلماً، والثابت في المشتق ثبوت مبدأ واحد فقط، مع  
 أن الوحدة بمراحل عن المبدأ المضمون فيه على ما حققنا في «حصول الحواشي». وكذا ما يقال: الضروري مقدر بقدر الضرورة.

قوله: [أي من هذه الصفات.]

قوله: مبني على أنه تقسيم حقيقي عارض لنفس الكلام ولطبيعته من حيث هي بلا شرط. والجواب =

هذه أقسام للكلام، لا يعقل وجوده بدونها، فيكون متكثرًا في نفسه. قلنا: ممنوع، بل إنما يصير <sup>أي أنواع</sup> أحد تلك الأقسام عند التعلقات، وذلك فيما لا يزال، وأما في الأزل فلا انقسام أصلاً. <sup>أي يحصل محضاً عرضياً</sup> <sup>أي في أزمنة لا يران بتحدد وتنقصي</sup>

وذهب بعضهم إلى أنه في الأزل خبر، ومرجع الكل إليه؛ لأن حاصل الأمر إخبار عن <sup>للمفعول</sup> استحقاق الثواب على الفعل، والعقاب على الترك، والنهي على العكس، وحاصل الاستخبار الخبر <sup>للمأمور</sup> عن طلب الإعلام، وحاصل النداء الخبر عن طلب الإجابة. <sup>لا يصدق على التثنية</sup> <sup>أي الاستفهام</sup>

وردد بآنا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة، واستلزام البعض للبعض لا يوجب <sup>هذا القول</sup> <sup>حقيقة</sup> <sup>الثلاثة</sup> الاتحاد. <sup>فيما بينها</sup>

فإن قيل: الأمر والنهي بلا مأمور ومنهي سفيه<sup>(٤)</sup> وعيب، ..... <sup>لا يصدر عن الحكيم</sup> <sup>أي قبل وجوده</sup>

مبنى على منعه، أي المقسم ليس نفسه، بل هو مع شرط هو عروض الإضافات والتعلقات، فلا يلزم وجود المقسم معرّي عن أقسامه حتى يلزم اختلال الحصر أو وجود ماهية مجردة. وقولهم: «ما لا يزال» يقال بإزاء «الأزل» عرفاً في محاوراتهم، يراد به أزمان الحوادث أو مرتبة بعد الأزل، والمراد به ههنا: أوقات التلبس بالتعلقات، لكن تصور كلام شخصي بدون تصور أنه خبر أو طلب مستصعب على عامة العقول، وفيه غاية الصعوبة.

قوله: إنما يصير: [كما يصير زيد ضاحكاً أو كاتباً.]

قوله: خبر إلخ: وهو واحد شخصي له تكثر إضافي باختلاف الإضافة إلى خصوص المواد، فلا يلزم التعدد في الصفة، لكن يلزم عليه تقدم ما بالعرض على ما بالذات؛ لأن الإخبار في الأمر والنهي وغيرهما ضمني مقصود بالعرض، بل قد لا يلاحظ لزوم وجود ما بالعرض بدون ما بالذات إن لم يوحد الأمر في الأزل، أو عود الإشكال إن وحده.

قوله: اختلاف إلخ: أي باعتبار تعلق القصد بالطلب بالذات وبالإخبار في الأمر مثلاً، بل الاستلزام أيضاً غير مقصود، لأن لم فلا يرد ما يرد؛ فإن الحقائق أيضاً متباينة؛ لأنه لا حقيقة لها إلا ما يقصد، فافهم.

قوله: سفيه إلخ: لأنه يقصد به إيقاع المأمور الفعل المطلوب مثلاً، وهو غير ممكن بدون وجود المأمور.

والجواب أولاً بالنقض بالأوامر والنواهي بالنسبة إلينا، ولسنا موجودين في زمن الرسول ﷺ مع أنه وجد الطلب منا في ذلك الوقت.

وثانياً بالحل بأن الموقف عليه تعلق الطلب، لا نفس الطلب. ثم هذا كله على تقدير الانقسام في الأزل، وقد عرفت سبب أنه لا انقسام فيه، بل بعد وجود الحوادث، فافهم.

أي صغره كما في كلامه تعالى

والإخبار في الأزل بطريق المضي كذب محض، يجب تنزيه الله تعالى عنه. قلنا: إن لم نجعل كلامه  
عن الوقائع الواقعة بعد الأزل لأنه مستحيل بالنسبة إلى كثر لا ماض

في الأزل أمراً ونهياً وخبراً فلا إشكال، وإن جعلناه فالأمر في الأزل لإيجاب تحصيل المأمور به  
على المأمور إنما وقع

في وقت وجود المأمور، وضرورته أهلاً لتحصيله، فيكفي وجود المأمور في علم الأمر،  
الواو للشريك الجمعي، أو بمعنى «مع»

كما إذا قدر الرجل ابناً له،

أي فرضه ورعاه أنه سيوجد

قوله: أي شيء من المحذورين؛ بناء أن إخباره مثلاً في ما لا يزال، وهذا الخصوص غير عارض لكلامه في  
الأزل، حتى يلزم الكذب، ولا خصوص نحو الأمر والنداء والنهي حتى يلزم العبث والسفه

قوله: [الظرف متعلق بالتحصيل، لا بالإيجاب.]

قوله: أي صالحاً لأن يكلف بإيقاعه أو بالكف عنه، ومع هذا يشترط علمه بهذا الطلب. وقد يورد عليه بأنه  
إنما يتم في أمر الغائب كما في «ليضرب»، لا في أمر الحضور والخطاب، كما في «اضرب»؛ لأنه يتوقف على حضور المأمور،  
ولا حضور بدون الوجود، والكلام فيه.

وأجيب بأن هذا التفاوت إنما هو في حقنا، وأما في حقه تعالى فيحوز أمر الغائب والحاضر جميعاً؛ لأن كلامه لا يتغير  
بتغير الأزمنة؛ بناء على أن التقيد بخصوص زمان دون زمان بالمظروفية شأن كلامنا الحادث، وتعالى وتقدس عنه شأن كلامه  
القديم، فيبقى إلى زمان وجود المأمور نفس ذلك الكلام بنفس الطلب وإنما يتغير العبارة بالدلالة على الغيبة والحضور. كما  
أن الإخبار لا يتغير ولا يتفاوت بنفسه، وإنما يتغير عبارته، فقد قام بذاته إخبار عن إرسال نوح بمعنى أنه مرسل إلى قومه،  
وذلك باق أزلاً وأبداً، فقبل إرساله كانت عبارته: «إنا نرسله»، وبعد إرساله: «إذا أرسلنا نوحاً»، فالتغير في لفظ الخبر، لا في  
نفس الإخبار، كما أن علمه أزلي بأنه مرسل، وهو باق أبداً، فقبل وجوده علم بأنه يُرسل، وبعد وجوده علم بأنه  
وجد وأرسل، والتغير في المعلوم ومفهومه، لا في العلم. انتهى

قلت: هذا الجواب قريب من اختيار الشق الأول؛ فإنه اختيار أنه معرّى عن خصوص عارض الغيبة أو الحضور فهو  
وإن كان أمراً لكنه متهم بهذه الجهة، وفيه وكذا في الأول مجال المناقشة الكثيرة بعد الغور، لا نطيل بها الكلام في هذا المختصر.

قوله: وجود المأمور: [ولا يجب بهذا الإيجاب وجوده العيني بل العلمي.]

قوله: قدر الرجل إلخ: بالكشف أو الإلهام أو إخبار المخبر الصادق. قال السيد في «شرح المواقف»: ويرد عليه أن ما  
يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيُّله، وهو ممكن وليس بسفه، وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفهاً، بل  
قيل: هو غير ممكن؛ لأن وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال. انتهى

قلت: مبناه أن الطلب أمر إضافي، كالضرب، لا يمكن وجوده بدون المطلوب، كالضرب بدون المضروب. وأما قبله  
فليس إلا صورة الطلب لا حقيقته، وتخيُّو الطلب لا فعليته. وهذه القوة كثيراً ما تشبه بالفعل؛ لكمال القرب وقلة التميز،

فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود<sup>(١)</sup>، والإخبار بالنسبة إلى الأزل لا يتصف بشيء من الأزمنة؛ إذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة إلى الله تعالى؛ لتنزهه عن الزمان<sup>حتى يلزم الكذب</sup>، كما أن علمه أزلي لا يتغير بتغير الأزمان<sup>مع صفاته وأعماله القلبية</sup>.

ولما صرح بأزلية الكلام حاول التنبيه على أن القرآن أيضًا قد يطلق على هذا الكلام النفسي<sup>نفسه</sup> القديم، كما يطلق<sup>نفسه وجاء حوله</sup> .....<sup>نصف</sup> عرف شائع<sup>له معاني حقيقيات</sup> هو صفة له

= كما تصور الكسر حقيقته في قولنا كسرتَه فلم ينكسر. وأجيب بأن المحال طلب تنجيزي لا معنوي قائم بذاته عالمة بوجود المطلوب وأهليته، وكلامنا فيه، والعلم بهما كاف في دفع الاستحالة.

وما يقال كقول الأس مستقبلا ووجوده والمطلوب تقديرية لا ينافي كون نفس الطلب التقديري حاصلًا بالفعل بل وجوده. ولا يحصى أن فيه تقدير الطلب، وهو ليس بطلب، ونفسه هو تنجيزه، ولذا قالوا في الفقه: المعلق بالشرط ليس بطلاق، ولذا لا بحث به لو حلف على عدمه، وإنما هو بعد الشرط، ولذا كان السبب عندنا عدمًا قبل وجود الشرط، فافهم

فوله ..... وقد يستدل على جوازه بالأوامر النبوية في حقنا وكنا معدومين في وقته، فلم يكن لنا حينئذ إلا وجود مقدر وأجيب بأنه أمر ضمني ثابت بتبعية أمره الموجودين الحضار، وهو أمر قصدي صريح، والكلام أن السفه هو الأمر لصريح للمعدوم. وفيه أنه قد يقع الأمر الصريح أيضا للمعدوم، كما في حديث: «لا تسبوا أصحابي» وأمثاله؛ لأن مخاطبين غير الصحابة ضرورة تغاير الفاعل والمفعول، وغيرهم معدوم، وإلا كان حاضرا صحابيا، لكن المحقق أنه خطاب غير خلص الأصحاب الملازمة، الطويلة الصحبة، كما يدل عليه شأن وروده في قصة خالد بن الوليد وعبد الرحمن بن عوف

فالأمر أن يقال: إن هذا الفرق غير نافع ولا مؤثر؛ إذ الطلب من المعدوم مقصود حقيقة ولو تبعًا لا مجازًا، وإلا لأمكن حوازه نفيه عنه، فلو كان نفس طبيعته متقاضية للمطلوب منه لم يمكن، كما لا يمكن الضرب بعدم بعض المضروبين، ولو لم يكن ضربهم بالقصد الأصلي، بل تبعًا للبعض الآخر الموجود، إلا أن يحمل ويقاس على المتكلم مع الغير بتكلم الواحد، وينسبه لنفسه وغيره مع عدم تكلمه، فيفرضه متكلمًا حكمًا، ولا يمكن التقدير بدون التبعية، فافهم وتدبر.

كلامه: **عن الزمان:** [أي إحاطته به، بل هو محيط بكل شيء].

فوله ..... بل قد يطلق على معناه وعلى الخموص كما في الأصول، بل يطلق على المصحف الذي بين يدي. فيقال: اشتريت القرآن. ويقال: لا يمس القرآن إلا طاهر. ويحرم قراءة القرآن على الجنب وأمثاله. ونحن لا ننكر =



لعدم قراره في أجزائه

على النظم المتلو الحادث، فقال:

ينبغي ترك هذا اللفظ آدا كما قيل، لكنه للضرورة

وعقب «القرآن» بـ «كلام الله تعالى»؛ لما ذكر المشايخ من أنه يقال: القرآن كلام الله تعالى غير

مخلوق، ولا يقال: القرآن غير مخلوق؛ لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلف من الأصوات والحروف

قديم، كما ذهبت إليه الحنابلة جهلاً أو عناداً. وأقام «غير المخلوق» مقام «غير الحادث»؛

تنبيهاً على اتحادهما، وقصداً إلى جري الكلام على وفق الحديث، حيث قال عليه السلام: .....

= الكلام اللفظي ولا إطلاقه على المشتز أيضاً، وإنما ننكر أنه صفة قائمة بذاته تعالى قديمة أزلية، وهو ظاهر لمن له أدنى مسكة من العقل، وليس فيه تحريف النصوص من القرآن والحديث، كما عرض لبعض أعداء أهل السنة فيما تحبطه الشيطان من المس في إفراط عصبية وعداوتهم، أنه زعم أن الأشاعرة والماتريدية بإثبات الكلام النفسي ينكرون اللفظي، ويحرفون الكلم عن مواضعه، ويسوون النصوص ويغيرونها عن مواقعها، وهذا له داء عضال لا دواء له إلا عقوبة السكر من الجريد والنعال.

قوله: [وناهيك فيه ما أثر عنهم أن الجسم المكتوب فيه القرآن، فانتظم حروفاً ورقوماً هو بعينه كلام الله، وصار قديماً بعد حدوثه. وهذا أشد سخافة، لكن قال بعض الأفاضل: الحنابلة أصحاب أحمد بن حنبل، وهو من أكابر الأئمة المجتهدين ليس لأحد أن يعزوه وأصحابه إلى الجهالة، فيؤول بأن مرادهم: أن كلامه من جنس الحروف والألفاظ، وهي قائمة بذاته بلا ترتب ولا تقدم حرف على آخر زماناً بل ذاتاً كما في الوجود الخيالي. ويمنع كون الترتب الزمني من لوازم الماهية لها، ولا من لوازم الوجود العيني، بل من لوازم الوجود الصادر بالآلة الجسمانية الحادثة، وهذا ليس ببعيد كما يظهر مما ذكره في «المواقف»، وسينقله الشارح.]

قوله: ... [في عبارته، وكان عليه أن يقول: غير حادث.]

قوله: [بل كناية بالملزوم عن لازمه.]

قوله: [بل على تلازمهما عرفاً لا حقيقة.]

قوله: ... أخرجه الخطيب عن جابر وعن أنس وعن ابن مسعود، وابن عدي في «كامله» عن أبي هريرة،

والدليمي في «مسنده» عن أنس وعن رافع بن خديج وعمران وحذيفة، وابن عساكر في «تاريخه» عن أبي الدرداء، والشيرازي

في «ألقابه»، والخطيب في «المتفق»، وأبو القاسم بن بشران في «أماليه» عنه أيضاً، والخطيب عن علي، وابن النجار في

«تاريخه» عن أبي حكيم الشامي، والشيرازي في «ألقابه» عن عبد الله وحذيفة، وابن عدي عن أنس، وأبو نصر السجزي في

«الإبانة» عن علي وعن ابن عباس وعن معاذ، والدليمي عن معاذ، واللالكائي في «السنة» عن ابن عمر وعن تسعة =

«القرآن» كلام الله تعالى غير مخلوق، ومن قال: إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم. وتَنْصِيصًا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين، وهو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق؛ ولهذا ترجم هذه المسألة بـ «مسألة خلق القرآن».

= من الصحابة، والدارمي في «الرد على الجهمية»، والبخاري في «خلق أفعال العباد» عن عمرو بن دينار عن الصحابة، الحاكم في «تاريخه» عن معاذ، والديلمي عن أنس، والخطيب عن جابر، والديلمي عن أبي الدرداء، كلهم مرفوعا صراحة أو حكما. ألقاط محللة وأساسه مكمل في عامتها

قوله - أخرجه ابن عدى في «كامله» من حديث أبي هريرة، وذكره ابن الجوزي في «الموضوعات»، ورواه يسمى في «مسنده» وقال السخاوي وشيخه ابن حجر العسقلاني: هو بجميع طرقه باطل. نقله ابن الريع في «التميز». قال الصغاني باطل وفي «خلاصة الظنى» موضوع. لكن روى نحوه موقوفا عن علي وابن مسعود وابن عباس من صحابته وعمرو بن دينار وابن عسبه وغيرهما ثم من لا يحسن الكلام صف فيه كتابا، يقول: ما نزل على النبي ﷺ كلامه على حقيقته لا كلام غيره. ولا يجوز أن يقال: إنه حكاية أو عبارة عن كلامه، ومن قال: إنه كلام الملك أو البشر مسكنه سفر، ومن قال: إن القرآن معنى النظم المعطى لمخلوق جهمي معرلى كافر

قلت هذا القائل أحهل من أن خاطب، بل أنزل من أن يعاتب، هل يمكن لأحد أن يعقل صفة وتنزل وتصعد، يسفل من مجرد إلى أحسام، ومن أحدها إلى آخر، ومع جميع هذه الحركات بقيت صفة واحدة شخصية قائمة بذلك الموصوف؟ وهل هذا إلا أسحف وأوهى مما يفضحون به النصارى: أن أقنوم العلم انتقل إلى بدن عيسى أو روحه، ثم ما ربط جهله وأسد سمعه! فيما يحتزى فلا حياة ولا عقل أنه أي استحالة في قدم الحرف والصوت؟ ومن أقدر أن يعلم جهته أو النعم السوائم أو ذوات القوائم أو أمثال هذا الهائم هذه الاستحالة الجليلة، فضلا عن الغوامض العلية لما مسته؟ فما هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا؟ ثم تورط في قعر ورطة ظلماء أخرى: أنه جعل كلامه القديم هذا المكتوب المنقوش، فهو كالأنعام بل هو أصل

قوله - نقل عن وصية معزوة إلى أبي حنيفة أنه قال: والحروف والخبر والكاغذ والكتابة كلها مخلوقة؛ لأنها كلام العباد، وكلام الله سبحانه وتعالى غير مخلوق؛ لأن الكتابة والحروف والكلمات والآيات كلها آلة القرآن؛ لحاجة العباد وكلام الله تعالى قائم بذاته، ومعناه مفهوم بهذه الأشياء.

قال فخر الإسلام قد صرح عن أبي يوسف أنه قال: باضرت أنا حبيبة في مسألة خلق القرآن، فاتفق رأيي ورأيه على أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وقد صرح عن محمد ﷺ. وقد ذكر المشايخ أنه يقال: القرآن كلام الله غير مخلوق، ولا يقال: غير مخلوق؛ فلا يسبق إلى انهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم، كما ذهب إليه جهلة الخنابلة =

وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع إلى إثبات <sup>أي المعتزلة</sup> الكلام النفسي ونفيه، <sup>عندنا</sup> وإلا <sup>عندهم</sup> فنحن لا نقول  
بقدم الألفاظ والحروف، وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي.

ودليلنا ما مرّ: أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء أنه متكلم، ولا معنى له سوى

أنه متصف بالكلام، ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى، فتعين النفسي القديم.  
<sup>لا يمنع قيام الحوادث بذاته</sup>  
<sup>هو الكلام اللفظي مؤلف من حروف غير متحدة أي تعين المراد به أنه الكلام النفسي</sup>

= قال القاري: وما نقل عن الإمام وعلماء الأنام من التكفير محمول على كفران النعمة، لا كفران الخروج من الملة بخلاف المعتزلة، بل لا نزاع معهم إلا في ثبوت النفسي، لو ثبت عندهم لقالوا بقدمه. وأما الحديث فغير ثابت لا أصل له، مع أنه من الآحاد، على أنه قابل التأويل بأن يراد «المخلوق»: المختلق أي المقتري، ومع هذا لا يجوز لأحد أن يقول: القرآن اللفظي مخلوق؛ لما فيه إيهام مؤد إلى الكفر، ولو صحيحا في الواقع باعتبار بعض إطلاقه.

قوله: **إلى إثبات إلخ:** لا إلى أنه قديم أو لا، أو اللفظي حادث أو لا.

قوله: **والا:** [أي إن لم نقل برجوعه إليه، بل إلى القدم والحديث، فلا نزاع.]

قوله: **ودليلنا إلخ:** أي على إثبات وجوده بإزاء المعتزلة، ولا معتبر بغيرهم؛ لأنهم جهلة.

قوله: **متصف بالكلام إلخ:** بمعنى أن معنى لفظ الكلام صفة له، ومفهومها زائد على ذاته، سواء كان مصداقها عين ذاته حقيقة أو وجودا أو اعتبارا آخر، وغير ذاته منضمّا إليه أو منتزعا منه، فهو شامل لمذهبي العينية والغيرية، لكن النظر في كلماته السابقة في أبواب الصفات قائد إلى أن مزعومهم من الاتصاف هو الغيرية الخالصة، لا بالمعنى المصطلح عليه، بل بمعنى نفي العينية حقيقة ووجودا، ولم يطلقوا الغيرية؛ تحريزا عن قدم غيره تعالى، وعمّا يتبادر منها جواز الفك والفصل.

وقد نقل القاري عن شارح «العقيدة الطحاوية»: أن الصحابة والتابعين وغيرهم من المجتهدين عليهم السلام قد أجمعوا على أن كل صفة من صفات الله تعالى لا هو ولا غيره. قال: والمعنى أنها لا هو بحسب المفهوم الذهني، ولا غيره بحسب الوجود الخارجي؛ فإن مفهوم الصفات غير مفهوم الذات، إلا أنها لا تغايرها باعتبار ظهورها في الكائنات.

قلت: فيه كلام ظاهر من وجهين، الأول: أن الظاهر أن السلف ولا سيما الصحابة لم يتعرضوا لغوامض شقّي الاتحاد والتغاير وجودا أو ذاتا، ولا يظهر أنه يؤثر عن أحد من الصحابة أنه قال: لا هو ولا غيره، فضلا عن الإجماع، كما لا يخفى بأدنى المحصن عن كتب السير والآثار.

والثاني: أنه إذا سلّم ذلك مع ما جعله من معناه فهو نص على قطعية حقية مذهب الملاسعة القائلة بأنها غير ذاتية إذ قد قدّمنا أنهم أيضا مقرّون بريادة المفاهيم، وكيف يمكن لعاقل تحوير أن مفهوم العلم عين مفهوم القدرة؟ وبما نص مرامهم اتحاد الوجود، وقد جعلتموه قطعيا مجمعا عليه.

قوله: **الحادث:** [لعدم القرار والمسبوقية الزمانية.]

وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والإنزال والتزويل، وكونه عربياً مسموعاً فصيحاً معجزاً إلى غير ذلك: فإنما يقوم حجة على الخنابلة، لا علينا؛ لأننا قائلون بحدوث النظم، وإنما الكلام في المعنى القديم.

والمعتزلة لما لم يمكنهم إنكار كونه تعالى متكلماً ذهبوا إلى أنه تعالى متكلم بمعنى إيجاد الأصوات والحروف في محالها، أو إيجاد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وإن لم يقرأ على اختلاف بينهم.

قلت: لا يبعد أن يجاب لهم من قبل الخنابلة أيضاً بأن التألف لا يلزمه إلا الترتيب، ولا يجب أن يكون زمانياً حتى يلزم الحدوث، بل ذاتياً كما في بعض الصفات كالخلق والإرادة والقدرة والعلم، والإنزال والنقل وأمثالهما إنما عرّض صورته ومظاهره المنقولة منه على الألسنة البشرية والملكية، وبعد من صفاته، بناء على أن هذا الاتحاد الوعوي يعد كالاتحاد الشخصي عرفاً، ولذا يعد «زيد» لفظاً واحداً بالشخص، ولو وقع على ألف السنة وعلى لسان في ألف زمان، مع ظهور الكثرة الشخصية بكثرة المحال والأزمان.

وأما اجتماع الأجزاء في الوجود وكونه لا في جهة ومكان وزمان ولا بألة وصدور عن جسم ووصف القدم، وإن كانت ناعية به كلامه اللفظي عن هذه الصور المنقولة، فهي من لوازم الهوية وعوارضها، لا مقومات الماهية. ولا نسلم كون الترتيب الزماني من لوازم الوجود العيني له كما قرّرناه، فبعض هذه المذكورات صفة له حقيقة، لا توجب الحدوث كالتألف والعربية، وبدء وضعها من الإنسان غير مسلم بل هو منه تعالى أيضاً، وكذا الفصاحة والطلاقة وصلوح التحدي به بل بمثله، وكذا القسمة على السور والآيات، وبعضها صفات لأشباهه وأمثاله وصوره النقلية كسرول وكثرة الاستعمال والتواتر، وأما التشابه والإحكام والمفسرية والظهور والخفاء والإجمال وأمثالها فمن صفات نفسه، لا منهم.

قوله: [معجزاً: للعباد عن معارضته، مسبوقاً عن التحدي].

قوله: فذهب بعضهم إلى أنه مكتوب في اللوح، وقيل: مخلوق على لسان جبرئيل عليه السلام. وقيل: على سبيل النبي عليه السلام. ومعنى خلقه على لسانهما عندهم: أن لألفاظ المحيلة مخلوقة في قلوبهما متى حرت على لسانهما، لا أنها مخلوقة له في لسانهما؛ فإن الأفعال الاختيارية للعباد مخلوقة لهم لا له، عندهم، كذا قيل.



وأنت خير<sup>(١)</sup> بأن المتحرك مَنْ قامت به الحركة، لا مَنْ أوجدها، وإلا يصح<sup>(٢)</sup> اتصاف

البارئ بالأعراض<sup>(٣)</sup> المخلوقة له تعالى، والله تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وكلها مخلوقة له، غير أفعال العباد عندهم

وَمِنْ أَقْوَى شُبِّهِ الْمُعْتَزَلَةِ: أَنْكُمْ مُتَّفِقُونَ عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ اسْمٌ لِمَا نُقِلَ إِلَيْنَا بَيْنَ دَفْتَيْ

عربها عن أدلتهم؛ لكونها خطأ عندنا

المصاحف تواتراً، وهذا يستلزم كونه مكتوباً في المصاحف، مقرأ بالأسن، مسموعاً بالأذان.

لعماده

متناهي

حروفه وحسونه

ألفاظه

لأنه معنى كونه بين دفتيه

أي هذا النقل له

وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة.

أي بداهة

لموصفاتهما

من هذه الصفات

فأشار إلى الجواب بقوله: **وهو أي القرآن الذي هو كلام الله تعالى،**

عن هذه الشبهة

المصنف

قوله: **وأنت خير:** [حاصله: الإرادة بأن معنى المشتق: ما قام به مبدؤه؛ لا من قام به إيجاد مبدئه وخلقه، وإلا لكان

القائم مقيماً والمتحرك محركاً.]

قوله: **وإلا يصح:** [أي وإن لم يكن له هذا المعنى للمفهوم الاشتقاقي بل بمعنى موجد المبدأ: لزم كونه تعالى أسود مثلاً؛

لأنه خالق السواد.]

قوله: **بالأعراض إلخ:** كالسواد مثلاً، فيقال: إنه أسود؛ بناء على أنه أوجده في الجسم، فلو كان بمعنى المشتق ما قام به

إيجاد مبدئه، كما قالوا في معنى كونه متكلماً: لصح هذا الإطلاق أيضاً، ولزم اجتماع المتضادات عليه كالأسود والأبيض، والانحناء والاستقامة وغيرها.

ولا يعذر بأنه وإن صح لغة فلم يصح شرعاً؛ لأنه لم يرد به الشرع كما ورد بكونه متكلماً؛ لأنه غير صحيح لغة وعرفاً

أيضاً، كما لا يخفى. نعم، إنما يجاب من قبلهم بأنه وإن لم يكن حقيقة - بل هو تجوُّز حقيقة - لكنه صير إليه؛ للضرورة

إليه؛ لامتناع قيام الحوادث به. فالجواب ما مر أنه لا ضرورة إليه بعد ثبوت الكلام النفسي بالأدلة القطعية، لكن الكلام لم

في ثبوته، ولا يثبت عندهم غير العلم والإرادة والقدرة شيء يسمى كلاماً نفسياً، ويعتدون حديث النفس تجوُّزاً في لغة

الحديث، وهو عندهم نحو خاص من العلم أو الإرادة، ولا يقتنى الحقائق بالعرف واللغة والاستعمال والعادة، فافهم.

قوله: **دفعي:** [في القاموس: «دفعنا المصحف»: ضماتناه.] [بافتح: مقول كاتبان كدران كاذن كاذن دارند.]

قوله: **مكتوب إلخ:** قال تعالى: ﴿وَالْطُّورِ ۝ وَيَكْتُبُ مَسْطُورٍ ۝ فِي رَقٍّ مَنُشُورٍ ۝﴾ الآية (الطور: ١-٣). وقال: ﴿فِي

صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ۝ مَرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ ۝ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ ۝ كِرَامٍ بَرَرَةٍ ۝﴾ (عبس: ١٣-١٦). وقال: ﴿إِنَّهُ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ۝ فِي

كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ۝ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ۝﴾ (الواقعة: ٧٧-٧٩). وقال: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ نَّجِيدٌ ۝ فِي لَوْجٍ مَّخْفُوظٍ ۝﴾

(البروج: ٢١، ٢٢). وأمثالها كثيرة في النصوص والأخبار وآثار الصحابة وتابعهم.



قديم قائم بذات الله تعالى<sup>(١)</sup>، يُلفظ ويُسمع بالنظم الدال<sup>(٢)</sup> عليه، ويحفظ بالنظم المخيل، ويكتب  
 بنقوش وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه، كما يقال: النار جوهر مضيء محرق، يذكر  
 باللفظ<sup>(٣)</sup> ويكتب بالقلم، ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتًا وحرًا.

وتحقيقه : أن للشيء وجودًا في الأعيان، ووجودًا في الأذهان، ووجودًا في العبارة.  
 ووجودًا في الكتابة، .....  
 هو وجود خمسة

= الصفة ممكنة في ذاتها، ولا ينافيه كونها واجبة الوجود؛ لأن الإمكان إنما يثبت بالافتقار في الوجود، إنما هو إلى الفاعل  
 الجاعل، لا في الوصف أي وصف كان، كالقيام، وإنما هو إلى المحل، كالعرض يفتقر في الوجود إلى علته الجاعلية، وفي القيام  
 إلى موضوعه، وهو الجوهر. ومن ههنا ذهب البعض إلى أن صفاته واجبة الوجود، وليست ممكنة.

وعندي فيه نظر؛ لما مر، ولأن تعدد الواجب محال مطلقًا، ذاتا كان أو صفة؛ فإن الاستحالة مشتركة الوجود، ولأن  
 الواجب يلزمه الغناء من كل وجه، وينافيه الحاجة ولو في وصف أو كمال.

وما قيل: إن صفات الواجب زائدة عليه، لكن آثارها مرتبة على نفس ذاته، وهي كافية فيه، ولا يحتاج فيه إلى قيام  
 الصفة، حتى يلزم استكمالها بما وحاجته إليها في الكمال. وإنما تثبت الصفات؛ لأن وجودها أيضا أمر حسن، وفي نفسه  
 كمال، وأولى من فرض عدمها: فستخيف جدا عندي؛ لأنه جمع بين المذهبين، وإلغاء للصفات بل نفي لها؛ لأنه لا معنى  
 لوجود شيء بدون لوازمه، ومنها ترتب أثره عليه، فهو جمع بين النقيضين. وفيه محاذير كثيرة قوية جلية أخرى، لا تحفى.

قوله: [وليس الملفوظية صفة عارضة له بالذات، حتى يلزم الحدوث.]

قوله: [أي باعتبار اتصاف الدال به.]

قوله: [وليس معناه: أنها تقع على اللسان بنفسها، بل لفظها الدال عليها.]

قوله: حاصله: أن إطلاق القرآن أو كلام الله على هذه الأمور باعتبار علاقة الدلالة والتعبير؛ تسمية للدال  
 -المعبر- باسم المدلول -المعبر عنه-، وإنما الحقيقة هو الشيء بوجوده العيني، ثم نسبة الوجود الذهني واللفظي والكتابي إلى  
 الشيء تجوز، وإنما هو المستند إلى دواله: الصور والألفاظ والنقوش.

ثم أعلم أن الشيء إن أريد [به] الشخص المعين الخارجي فوجوده حقيقة هو العيني لا غير على كل مذهب؛ لأن  
 الصورة الذهنية مباينة له ولو بالتشخيص، لا في الماهية. ولو أريد به الشخص الذهني فوجوده هو الذهني، وإن أريد به الطبيعة  
 الكلية، فإن اختيار حصول الشيء بشبهة في الذهن فوجوده أيضا هو العيني، لكن وجوده من حيث كثرت المضافة بالذات =

فالكاتب تدل على العبارة، وهي على ما في الأذهان، وهو على ما في الأعيان. فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم، كما في قولنا: القرآن غير مخلوق، فالمراد حقيقة الموجود في ذلك المقام أي صفات هي من لوازم الخ ي العبارة تدل على المفاهيم الذهنية أي في مقام يوصف في الخارج. وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات، يراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة، كما في قولنا: قرأت نصف القرآن، أو المخبلة، كما في قولنا: حفظ القرآن، أو بالآذان هي صورها الخيالية عن ظهر القلب يراد به الأشكال المنقوشة، كما في قولنا: يحرم للمحدث مس القرآن. إذا وصف بلوازم النقوش في الأوراق وليس لا يتعلق إلا بما هو جسم أو ما هو حال فيه ولما كان<sup>(٣)</sup> دليل الأحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم،

= إلى أفراد وجود طبيعي، ومن حيث وحدته النوعية المهمة المستمرة بتعاقب الكثرة وجود إلهي. وإن اختير حصوله بنفسه في الذهن - أي بمماهته الكلية - فوجوده حقيقة كلا الوجودين: العيني والذهني، ويتأتى في كل منهما تانك الحثيتان، والباقيان من الوجود مجازيان على كل تقدير.

ثم إن اختير حصول الشخص بشخصه في الذهن ولو في الحواس، على ما يتبادر من التشبث بقضية «زيد سيولد»: بالذهني أيضا يكون وجوده حقيقة. ثم المنكرون للوجود الذهني - وهم أهل الكلام - لا ينكرون ذلك مطلقا، بل بمعنى حصول الأشياء العينية بأنفسها في الذهن، على ما حقق، لا حصول الأشباح ولا وجود الاعتباريات الانتزاعية، وإلا لأبى وجودها.

فوله: هذا لا ينظر إلى أن الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية، ولا هو مذهب محقق بعد الإمعان؛ لأنه لما يشير إلى أنه مدلولها، ولا كلام فيه، وإنما هو في ما هو المقصود المطموح إليه بوضعها بالذات، فالموضوعة له هو منقطة إليه بالذات، لا ما هو المفهوم بالذات أي مدلولها. والظاهر أنه العين الخارجية، لكن المحقق عند أهل التحقيق أنه شيء الشيء بأي وجود كان له حقيقة لا مجازا، عينا أو ذهنيا ولو باعتبار الفرض - كما في الواجب - والاعتباريات

[هو الكلام النفسي.]

فوله: دفع لما يتوهم: أن قولكم: «إنه حقيقة في المعنى القديم» مناف لما قرره أئمة الأصول: أنه اسم للنظم معنى جميعا؛ فإنه مشير إلى أنه حقيقة فيهما أو في مجموعهما.

فدفعه بأن هذا يختلف باختلاف النظر والبحث، فإذا كان مطمح نظرهم بالذات هو الاستدلال به على الأحكام لا هو بمهما، لا بوجود الحقيقة القديمة - اعتبروه موضوعا لهما واسما وحقيقة فيهما، لا أن مجموعهما أو أحدهما هو كلامه حقيقة قائمة به في الواقع؛ فإنه ظاهر البطلان.



عرّفه أئمة الأصول بالماكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر، وجعلوه اسماً للنظم

في مبادئ كسبه  
صفة لقوله: «المكتوب»، لا «المصاحف»

والمعنى جميعاً، أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى، لا لمجرد المعنى.

والنظم ملحوظ بالدات والمعنى بالعرض  
ولا يجرى اللفظ بلا لحاظ المعنى

وأما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى، فذهب الأشعري إلى أنه يجوز أن يسمع،

فقال: «أهل السنة»  
الإمام أبو الحسن شيخ السنة

ومنعه الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني، وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي، فمعنى قوله

أي استحاله

تعالى: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾: يسمع ما يدل عليه، كما يقال: سمعت علم فلان، فموسى عليه

عليه السلام  
من الصور والحرف  
أي سمعت أنه عالم، أي سمعت أفعاله دالة عليه

سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى، لكن لما كان بلا واسطة الكتاب

سمعه هذا له  
كما هو شأن التكلم في حق سائر الأنس

في شاطئ الوادي الأيمن

قوله: **اسماً للنظم**: [أي للنظم من حيث إنه دال على المعنى، لا لمجموعهما؛ لأنه اعتباري لا وحدة له إلا اختراعاً، ولذا

فسره به.]

قوله: **فذهب الأشعري إلخ**: قال ابن الهمام في «المسامرة»: وهذا قول الأشعري - أعني كون الكلام النفسي مما يسمع -

قاسه على رؤية ما ليس بلون، فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت، أي بطريق خرق

العادة، كما نبه عليه الباقلاني. واستحال الماتريدي سماع ما ليس بصوت.

وعنده سمع موسى عليه السلام صوتاً دالاً على كلام الله تعالى، وخص به؛ لأنه بغير واسطة الكتاب والملوك. انتهى ذكره

الماتريدي بمعناه في «كتاب التأويلات»، ووافقه ظاهر قوله تعالى: ﴿تُودِي مِنْ شَطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبْرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ﴾ (القصص: ٣٠). قال ابن الهمام: وهو أوجه؛ لأن المخصوص باسم السمع من العلم: ما يكون إدراك صوت،

وإدراك ما ليس بصوت قد يخص باسم الرؤية، وقد يكون له الاسم الأعم، أعني العلم مطلقاً. انتهى

وحقق شارحها في «المسامرة»: أنه لا يصلح أمر محال للخلاف بينهما؛ لأنه إن فرض الكلام في الاستحالة عقلاً فلا يتأتى

إنكار إمكان أن يخلق للسماعة إدراك النفسي، ولو فرض في الاستحالة عادة فلا يتأتى إنكار إمكانه؛ خرقاً للعادة؛

بل قد ساق صاحب «التبصرة» من عبارة الماتريدي في «كتاب التوحيد» ما يقتضي جواز سماع ما ليس بصوت. ثم قال:

فجوز الماتريدي سماع ما ليس بصوت. انتهى وإنما الخلاف في الواقع للسيد موسى عليه السلام، فأنكر الماتريدي سماعه الكلام

النفسي. انتهى

ثم انتصر للأشعري بإزاء الأوجه بأن المخصوص باسم السمع من العلم: إدراك بالقوة المودعة في الصماخ، وقد يخلق

إدراك غير الصوت؛ خرقاً للعادة، فيسمى «سمعا»، ولا مانع منه، بل يشهد له ما مر عن «كتاب التوحيد» له، فافهم.

والمَلَكُ خَصَّ<sup>(١)</sup> باسم الكليم.

فإن قيل<sup>(٢)</sup>: لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف، يصح فيه عنه<sup>(٣)</sup>، بأن يقال: ليس النظم المنزّل المعجز المفصّل إلى السور والآيات: كلام الله تعالى، والإجماع على خلافه، وأيضاً المعجز المتحدّى به هو كلام الله تعالى حقيقة، مع القطع بأن ذلك إنما يتصور في النظم المؤلف المفصّل إلى السور؛ إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة.

قلنا: التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك<sup>(٤)</sup> بين الكلام النفسي القديم.....

أ) قوله: **خصّ إلخ**: ذكر لخصوصه به في «شرح المقاصد» أوجهاً: أحدها: أنه سمع كلامه الأزلي بلا صوت وحرف، كما يرى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم ولا كيف. وثانيها: أنه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف العادة. وثالثها: أنه سمع من جهة، لكن بصوت غير مكتسب للعباد على شأن سمعهم. وحاصله: أنه إكرامه، فأفهم كلامه بصوت بلا كسب (احد من حلقه انتهى

قوله: **إلخ**: منشؤه ما مر من التحقيق أنه حقيقة في القديم لا غير، لكن المحقق أن المراد: أنه حقيقة بالنظر إلى الواقع، وإن المعنى، وإلى كونه صفة له، لا بالنظر إلى وضع اللفظ. فلا يرد شيء مما قاله أصلاً.

قوله: **دج نفية عنه**: [لأن التجوز يجوز للنفي حقيقة].

قوله: **دج**: [أي مطلوب المعارضة بالمثل من غيره].

قوله: **دج**: [قيل: هي معان قديمة، يمكن طلب معارضة يمثلها بألفاظها].

قوله: قال ابن الهمام في «المسيرة»: ثم لا شك في إطلاق الكلام على من قام به الحروف لغة: إما خبر وإما حقيقة، وهو أقرب؛ لأن المتبادر من «تكلم زيد» أو نحوه لغة: هو تلفظه، فيكون مشتركاً لفظياً أو معنوياً شككاً؛ بناء على أن الكلام مطلق، أعم من اللفظي والنفسي، وهو الأوجه. انتهى

وعلله شارحها بأن الإطلاق في كل من المعنيين يكون في الاشتراك المعنوي حقيقة، مع وحدة الوضع؛ إذ الوضع للقدر مشترك بينهما، وهو متعلق التكلم، أعم من كون ذلك المتعلق معنى نفسياً أو لفظياً، بخلاف الاشتراك اللفظي؛ فإن الوضع متعدد، والأصل عدم تعدده، والأصل في الإطلاق الحقيقة. انتهى

قلت: تصور النفسي متميزاً مجوزاً عن غيره وإثباته كان عسيراً جداً، ثم إثبات معنى مشترك بينه وبين الكلام اللفظي لا يوجد في غيرهما أعسر وأصعب بل متعذر؛ لأنه لا اشتراك بين اللفظ والمعنى معنى أصلاً، لا ذاتياً ولا عرضياً، بل مفقلاً له مفهوم محصل. ثم التشكيك لا يثبت برجحان إطلاق اللفظ بل بالترجح في صدق المعنى - ولم يثبت - ووحدته =

- ومعنى الإضافة كونه صفةً له تعالى - وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات  
 له إياه تعالى في أنه كلامه  
 المخلوق له المنزل منه إلى الرسل

- ومعنى الإضافة أنه مخلوق الله تعالى، ليس من تأليفات المخلوقين -، فلا يصح النفي أصلاً .  
 لهذه الألفاظ إليه مع أنها لا تقوم به

ولا يكون الإعجاز والتحدي إلا في كلام الله تعالى حقيقة .  
 لكونه موضوعاً له أيضاً وهو النظم

وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز، فليس معناه: أنه غير موضوع للنظم المؤلف .  
 دفع لما يتوهم أنه يخالف لعبارة

بل إن الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس، وتسمية اللفظ به ووضعها  
 أي بالذات المدركة

لذلك إنما هو باعتبار دلالة على المعنى ، فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية .  
 في الشرع والعرف

وذهب بعض المحققين إلى أن «المعنى» في قول مشايخنا: «كلام الله تعالى معنى قديم» ....  
 القاضي العضد صاحب «المواقف» الأشعرية

= الوضع كما أنهما الأصل، فهي مرجحة، كذلك هي قائمة إلى أن إطلاقه على القدر المشترك حقيقة، وعلى كل من فرديه  
 بخصوصهما مجاز، إلا إذا أخذ الفرد من حيث إنه عين الكلّي المشترك، فافهم.  
 قوله: فلا يصح النفي أصلاً: [بالنظر إلى هذا الوضع له حقيقة].

قوله: للمعنى القائم إلخ: من معنى الطلب والإخبار والاستخبار، وهو غير العلم والإرادة. قال ابن الهمام: وكيف كان  
 لا بد في مفهوم المتكلم من قيام المعنى -الذي هو الطلب والإخبار- بنفسه ولو تلفظه؛ لأن التلفظ فرع قيام ذلك المعنى  
 والعلم به؛ لأنك تجد الفرق بين طلب نفسك الشيء وعلمك بذلك الطلب.

قوله: على المعنى: [قيل: هذا مشعر بكونه منقولاً فهو مجاز في المعنى الأول، فصح نفيه. قلنا: ليس النقل ههنا مجازاً  
 للأول، ومثل هذا التجوز لازم في الاشتراك أيضاً باعتبار كل وضع بالنسبة إلى معنى آخر.]

قوله: وذهب إلخ: هذا ليس بمتذكور في «مواقف العضد»، لكن قال السيد في شرحه: إن للمصنف مقالة مفردة في تحقيق  
 كلام الله تعالى، على وفق ما أشار إليه في الخطبة، ومحصولها: أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وتارة على الأمر  
 القائم بالغير.

فالشّرخ الأشعري لما قال: «الكلام هو المعنى النفسي» فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده، وهو القس  
 عنده. وأما العبارات فإنما تسمى كلاماً مجازاً؛ لدلالته على ما هو كلام حقيقي، حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه  
 أيضاً، لكنها ليست كلامه حقيقة، وهذا الذي فهموه من كلام الشّرخ له لوازم كثيرة فاسدة: كعدم إكفار من أنكّر كلامه  
 ما بين الدفتين للمصحف مع أنه علم الدين؛ ضرورة كونه كلامه تعالى حقيقة. وكعدم المعارضة والتحدي لكلامه الحقيقي  
 وكعدم كون المقر والمحفوظ كلامه حقيقة، إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية. فوجب حمل كلام =

الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني، فيكون النفسي عنده: معنى شاملا للفظ والمعنى جميعا، قائما بذات الله تعالى، وهو مكتوب في المصاحف، مقروء بالألسن، محفوظ في الصدور، وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة. وما يقال: الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه: أن ذلك الترتيب في التلفظ سبب عدم مساعدة الآلة، فالتلفظ حادث، والأدلة الدالة على حدوثها يجب حملها على حدوثها دون حدوث الملفوظ؛ جمعا بين الأدلة. وهذا وإن كان مخالفا لما عليه متأخرو أصحابنا إلا أنه بعد التأمل تعرف حقيقته. انتهى

قال السيد: وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى «نهایة الإقدام»، ولا شبهة أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة. انتهى

قلت فيه أولا: إنه عين مذهب الحنابلة، غير أنه ضم إليه المعنى أيضا، فلا يكون للأشعري مذهب غيره، وما للحنابلة أن يقولوا: إن ترتيبها زمني، ومع هذا فهو قديم.

وثانيا: إن اللوازم ليست فاسدة، بل بديهية الصدق؛ إذ هذه الأمور ليست كلامه بمعنى صفته القائمة به، وخلاف الاستحالة البديهية في الدين يؤول لا محالة، فهل يتصور ويعقل أن أوراق المصحف صفة له؟! فلا معنى لضرورة الإكفار، إلا إهمال العقلي في الدين.

وثالثا: إنه لو سلم فإنما هو بالنظر إلى أن الكلام موضوع للفظ أيضا حقيقة، فهو معنى حقيقي لكلامه تعالى حقيقة، وكما اختاره الشارح، وإن كان كونه كلاما له بمعنى صفته مجازا.

ورابعا: إن هذه المفاسد التي تحرز عنها لازمة على المعنى الثاني المختار له أيضا؛ لأن ما بين الدفتين ليس لفظا ولا معنى بل هو نقوش، ووجودها وحقيقتها غير وجودها وحقيقتها، فلا يكون كلاما له تعالى. وكذا المتحدى به لمعارضة ليس إلا هذا الكلام اللفظي الحادث بالسنة العباد، وهو الذي سمعه الكفرة، ولم يسمعوا كلامه القديم، حتى يطلب منهم معارضته، فلا يكون المتحدى به أيضا كلامه.

وخامسا: إنه لو سلم أن هذا المقروء بالاستئنا أيضا من نوع كلامه اللفظي، وهو أيضا غير مرتب زمانا بل ذاتا بل قديم أيضا، فلا يكون فرد من نوع واحد عين فرد آخر منه لا وجودا ولا تشخصا، فلا يكون هذا الموجود الحاضر المتحدى به عين كلامه بل غيره، كما أن ملفوظ زيد غير ملفوظ عمرو وجودا وشخصا، ومباينا له، وإن كان الملفوظ واحدا كـ «ضرب» و«فعد». وهذا بناء على أن اختلاف المحال موجب لاختلاف الأعراض وجودا وشخصا.

وسادسا: إن عدم القرار من لوازم طبعها من حيث هو هو، فلا يمكن انفكاكه عنها في صورة؛ لأنها من روافد الحركة. وسابعا: إن الترتيب الزمني لو لم يوجد فيها لكانت إما غير مترتبة أصلا، فلم يتصور تركيب، ولم يكن فرق بين علم وبلغ وملع وملع وعمل وعمل. وإما مرتبة بترتيب آخر، وليس فيها ترتيب على ذاتي ولا طبعي؛ لعدم علاقة العلية، ولا ربي

لا شرقي ولا تقويمي ولا عرضي، كما لا يخفى.



ليس في مقابلة اللفظ، حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه، بل في مقابلة العين، والمراد به ما لا يقوم بذاته، كسائر الصفات. <sup>أي المفهوم منه أو المقصود من مفهومه</sup> <sup>أي الجوهر القائم بذاته، لا بمعنى بلوجود الخارج</sup> والمرادهم: أن القرآن اسم اللفظ والمعنى، شامل لهما، وهو قديم، لا كما <sup>أي بمعنى العرض أو الحال والصفة</sup> زعمت الحنابلة <sup>بكونه معنى قديما قائما بذاته</sup> من قدم النظم المؤلف المرتب الأجزاء؛ فإنه يديهي الاستحالة؛ للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسين من «بسم الله» إلا بعد التلفظ بالباء، بل المعنى أن اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الأجزاء في نفسه، كالقائم بنفس الحافظ <sup>مع أن الاعتراف بالتأليف والترتيب يوجب الحدوث</sup> من غير ترتيب الأجزاء وتقدم البعض على البعض، والترتيب إنما يحصل في التلفظ والقراءة؛ لعدم مساعدة الآلة، وهذا معنى قولهم: «المقروء قديم، والقراءة حادثة».

هو الألفاظ

لاقتضاء التلفظ له

وأما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه <sup>(٤)</sup>،

= وثامنا: إن أمثالها من توابع الحركة، والحركة عليه تعالى مستحيلة.

وتاسعا: إنا لا نتصور حرفا إلا أنه كيفية للصوت، ولا صوتا إلا عن مخرج مادي يخرج منه بحركة خاصة، والمادية ممتنعة عليه تعالى، وهو أنزه وأقدس من كل ذلك، ولا كلام لنا في حقيقة أخرى ممكنة العلم عند أهل السنة، ولو بالقوة الصماخية؛ فسمي بالصوت.

وعاشرا: إن بعضها معدات للبعض في التلفظ، فلا يتصور الاجتماع في موضوع في كل آن.

قوله: **الحنابلة إلخ:** قلت: هم أيضا ليسوا قائلين بالترتيب الزمني وإلا لزم المذر والختا في القدم مع هذا الترتيب، ولا يصدر عن صبي، ولا محيص لكم أيضا عن إثبات نحو من أنحاء الترتيب، وإلا بطل التألف.

قوله: **ليس مرتب الأجزاء إلخ:** فيه: أن الترتيب اللحظي فيه أيضا لازم، وإلا لاستوى الأمر عندها في «زيد على المرير» و«السريز على زيد».

قوله: **بنفس الحافظ:** [بلا ترتب زمني وبلا عدم القرار، وإلا لم يكن كلها حاصلا في نفسه].

قوله: **فلا ترتب فيه إلخ:** [قيل: كلماته مركبة من هذه التسعة والعشرين حرفا، ومجموعها أزلية قائمة به بلا ترتب؛ فلا يبقى فرق بين الكلمات بلا ترتب، ولا أن يكون ضرب كلمة واحدة، بل مجرد الكثرة بلا تركيب؛ لأنه لا يخلو عن ترتيب. وأجيب بأن بينها ترتيبا وتركبا عقليين، بهما تأتي التمايز والهيئات بلا ترتب زمني، كما في المعاني المرتبة في النفس.

قلت: لا يعقل ترتب آخر ههنا غير زمني، والعقلي مندرج في هذه الأنحاء للتقدم والتأخر. [اضطربوا فيه، فقالوا: ليس

حتى أن من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتَّب الأجزاء؛ لعدم احتياجه إلى الآلة . هذا حاصل كلامه، وهو جيد لمن يتعقل لفظاً قائماً بالنفس، غير مؤلف من الحروف المنطوقة، أو <sup>أي مستقيم صحيح في حقه</sup> المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض، ولا من الأشكال <sup>(١)</sup> المرتبة الدالة عليه.

ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ، إلا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة <sup>مصطفة مقبوضة</sup> في خياله، بحيث <sup>(٢)</sup> إذا التفت إليها كانت كلاماً مؤلفاً <sup>(٣)</sup>، .....  
تلك الألفاظ والنقوش دحسا لا عيب

هو نفيا للترتب مطلقا بل للزماني، والثابت هو الترتب الوضعي، وإلا لم يكن الحروف كلمة وكلاما. قلت: لو فرض أن الترتب ليس من لوازم الماهية، فالترتب الوضعي هو بالرتبة، ولا بد له من مبدأ، ثم يفرض الامتداد الوسطي، وهذا كله ممتنع في مجرد المحض، فقليل: هي قائمة به تعالى على اجتماعها بلا ترتب وضعي أيضا، وامتناع اجتماعها ليس من لوازمها. قلت: هذا غير معقول، وإلا لزم ما ألزموه: أن الحروف كلمة بلا ترتب.

قوله: من سمع كلامه إلخ: [كموسى، ولذا سمعه من جميع جهاته، وبكل شيء موجود حاضر عنده بصوت مجتمع].  
قوله: إلى الآلة إلخ: هذا يصح في سمعه بالنفس، وإلا فعدم المساعدة ممكن في القوة الصماخية؛ لأنه لا سماع لها إلا بالترتب، ولو اختبر بخرق العادة فذلك ممكن في الالفاظة اللسانية أيضا.

قوله: ولا من الأشكال: [أي لو فرض أنه حفظ صور النقوش أيضا ولو بعضها].

قوله: بحيث إلخ: [بيان لاختراعها وانخفاضها فيه أنه كيف هو]. هذا مشير إلى هذا التألف والترتب يحدث بعد التفاهة، ليس في الارتسام فيها تأليف وترتب، بل كثرة محضة بلا ترتيب ولا تركيب. وهذا غير معقول، وإلا لم يمكنها التلفظ بالملاحظة والتخيل على الترتيبات السابقة والتركيبات السالفة؛ لعدم بقاء ذلك الترتب والتركيب، لا في المدركة ولا في الخزانة، حتى يمكنها الإعادة على الهيئة المتقدمة، مع أنه يقرأ الحافظ بلا تأمل ولا توقف، ولصارت الجمل والكلمات بوحدها تركيبية منسية مطلقا، بل المعقول أنها تكون مخزونة على تلك الوحدات التركيبية والهيئات الصورية وترتيباتها للمحاطية أو سقراطية في نفس الحافظ.

نعم، ذلك الترتب للمحاطي أو اللفظي ترتب زماني، لكن لا على عدم القرار وانتفاء السابق عند وجود اللاحق، كما في حالة التلفظ، بل على تعطى القرار والبقاء، كما في الحوادث المترتبة المحتملة بقاء، مع ترتبها حدودا كالأب والابن، وتقدمه منه زماني، ومع هذا يبقى معه. فلا يتوجه الإيراد، إلا بأن الترتب لازم في الحدوث وإن لم يلزمها في البقاء، وذلك زماني في الأزلي، فلا معنى لما يقال: لما جاز البقاء بما ترتب أصلا في الحافظ الضعيف ففي القوي أولى، فافهم.

قوله: كلاما مؤلفا: [أو نائبا منابه مما يدل عليه، كالنقوش].

من ألفاظ متخيلة أو نقوش مترتبة، وإذا تلفظ كانت كلاماً مسموعاً<sup>(١)</sup>.  
بالأحد من الخيال أي صالحاً لمسموعيته وإن سمع كونه من مسموعه يثبت

وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع ونحو

ذلك ، ويفسر بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود.

هو تفسير لعصي له. أو تعريف اسمي

لإطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم، مكوّن له، وأمتناع إطلاق .....

أي حقيقة لا إضافية محضة

أي لانفاقيهما

موجد له

زاده؛ لإثبات كونه صفة قائمة به، زائدة على ذاته

قوله: **مسموعاً**: قلت: لو فرض قيام الألفاظ والمفاهيم المدلولة لها الأزليين بذاته تعالى: لم يتصور كونها صفة له؛ فإن هذه القصص والأخبار وأمثالها مثلاً ليست صفة له، لا ألفاظها ولا مفاهيمها، كما أن هذه الألفاظ ليست صفة لنا ولا معانيها إذا تلفظناها ولا حظنا معانيها، وإنما الصفة لنا تلفظها وملاحظة مفاهيمها؛ إذ هي لا تحمل علينا اشتقاقاً، ولا مشتقاتها مواطأة؛ إذ ليست هي مبادئ أصلاً. والظاهر في هذا المقام أن كلامه تعالى - كالعلم والقدرة - صفة بسيطة، هي مبدأ معاني الطلب والإخبار مثلاً، يؤخذ منها أمثالهما، كما أن الكشف والتأثير وتعلقهما بمتعلقتهما يؤخذان من مبدأ وصفي، بسيط قائم، يسمى بالعلم والقدرة.

وكثيراً ما يعبر بالآثار عن مبادئها، سواء كانت هذه الصفة عين ذاته أو زائدة عليها قائمة بها، وهذه الألفاظ والمعاني المخصوصة من متعلقات تلك الصفة القديمة ومفاعيلها، كما أن ألفاظنا ملفوظة لنا، متعلقة لوصفنا التلفظ، وكذا المعاني. فالمتعلقات والمتعلقات حادثة، وتلك الصفة قديمة على ما هو شأن صفاته. وتلك الصفة الموسومة بالكلام النفسي على خلاف صفاتنا الحادثة. وأما الكيف التفصيلي المكشوف فمجهول موكول إلى علمه القديم. هذا، والعلم الحق عند الحق العلام.

قوله: **ونحو ذلك إلخ**: كالإبداع والإثبات وغيرهما، وليست هذه الألفاظ مترادفة بل متغايرة المفاهيم، متحدة المصداق، متغايرة بالاعتبار في مرتبته، فما صدر منه أثر فإصداره من حيث إنه صدر منه وقام به مبدؤه «فعل»، ومن حيث إنه تأثير في غيره «خلق وتخليق»، وبما أنه إعطاء لوجوده «إيجاد»، ومن حيث إنه إخراج له من العدم إلى الوجود بعد عدمه «إحداث»، ومن حيث إنه لم يسبق له مثال قبله «اختراع»، وبما أنه جعل لا عن مادة «إبداع»، وهكذا.

وأما قوله: «ويفسر إلخ» فهو تجوز؛ لأن الإخراج بعد الدخول المقتضي للمكان والعدم ليس مكاناً، فهو كظلمة العدم تشبيه. ثم هذه العبارة مفهوم مفصل، وقع تعبيراً عن صفة بسيطة، وليس عيناً لها، ولا أجزاء مقومات لها، كالقيد والإضافة في مصداق المركب الإضافي.

قوله: **يأخرج المعدوم**: [لا من حيث هو معدوم، ولا امتنع الخروج].

الاسم المشتق على شيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفاً له قائماً به، <sup>كالتكوين</sup> بوجوه:

لأن قيام المبدأ مناط حل المشتق

الأول : أنه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى؛ لما مر.

فلو كان حادثاً لزم ذلك

بالدات

الثاني :

قوله: **وصفاً له** إلخ: حمل المفهوم على شيء لا يوجب إلا أن يكون مفهوم مبدئه قائماً بذلك الشيء قياماً انضمامياً أو انتزاعياً، ولا يجب أن يكون مبدأ مفهوم مبدأ ذلك المفهوم أو مصداقه أو معنونه، قائماً بذلك الشيء، ولا أن يكون مفهوم مبدئه منضمماً إلى ذلك الشيء، بل قيام المفاهيم كلها انتزاعياً؛ لعدم وجودها في ظرف موصوفاتها. ألا ترى أن الناطق محمول على زيد، ومبدؤه غير قائم به، بل عينه أو جزء طبيعته الذهنية، نعم مفهومه وعنوانه منتزع عن ذاته، فهو قائم به بذلك القيام. ولهذا يندفع ما يحتج به على زيادة الصفات، وذلك الظن كان قد قطع طريق العلم على كثير منهم.

قوله: **إلخ** فيه بحث، أما أولاً: فلأنه مبني على أنه صفة حقيقية؛ فإن الصفات الإضافية لا استحالة في حدوثها، ولا أنها قائمة به بمعنى أنها موجودة منضمة إليه. والأشعرية غير قائلة بأنها صفة حقيقية بل إضافية، ككونه قبل كل شيء. وأما ثانياً: فلأنه لو سلم أنها صفة حقيقية فقدّمها بنفسها مسلم، وأما قدمها بكل اعتبار فغير مسلم، بل ليس شيء من الصفات باعتبار تعلقها بمتعلق خاص حادث: قديمة، فكما أن التعلق حادث فكذا المتعلق - بالكسر - باعتباره. ولا يلزم به قيام الحوادث بذاته؛ لأنها لم تكن حادثة بنفسها ووجودها بل بتعلقها، فالقدرة قديمة، وهي بما أنها تتعلق بالتأثير في الشيء تسمى خلقاً وتكويناً، وحادثة باعتبار حدوث هذا التعلق.

قوله: **الثاني إلخ** فيه نظر، أما أولاً: فلأن المعتبر في كون إطلاق المشتق على شيء حقيقة ليس قيام مبدئه به عند تكلمه، بل في مرتبة الوقوع والاتصاف المراد للتكلم، بإطلاق «القائم» على «زيد» في قولنا: «زيد قائم غداً» حقيقي، وإن لم يكن قائماً وقت التكلم بل في الغد، فيجوز أن يريد بإطلاقه الخالق في الأزل: كونه خالقاً فيما لا يزال. وأما ثانياً: فلأنه منقوض بالإضافات والسلوب الواقعة أوصافاً له؛ فإنها حادثة اتفاقاً، مع أنها مخبر بها كلامه الأزلي، ألا ترى أنه أخبر عن إرساله الرسل.

وأما ثالثاً: فلأنه لا يلزم الكذب؛ لأنه عندهم قدرته، وهي قديمة وإن كانت حادثة بما تعلق بالإيجاد، وهو عندهم حقيقي له ولو عرفاً أو شرعاً أو نقلاً. ولو سلم أنه مجاز فالمصير إليه؛ لتعذر الحقيقة؛ لأن وجود التأثير بدون الأثر محال؛ فإنه ليس تأثيراً بالفعل بل بالقوة، وهو القدرة.

وأما رابعاً: فمما مر أن إحصاره الأزلي لا ينصف برمان من الماضي أو المستقبل أو الحال، بل نسبته إلى الكل على سواء، فلا تجوز؛ لأنه كان باعتبار الماضي على أنه قد يختار أن إطلاق المشتق على ما له مبدؤه في الآتي: حقيقة. وأما خامساً: فلأن الإخبار أزلاً أو في زمان لا يقتضي إلا ثبوته في الجملة، ولو فيما لا يزال.



أنه وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق، فلو لم يكن في الأزل خالقاً لزم الكذب، أو  
 كما في قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ الآية (الرعد: ١٦) كما هو مقتضى حدوث التكوين  
 في كلامه، وهو محال

العدول إلى المجاز - واللازم باطل - أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر  
 عسى تقدير إرادة اتصافه فيما لا يزال

الحقيقة، على أنه لو جاز إطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق، لجاز إطلاق كل ما يقدر  
 علاوة وإرادة على التأويل الأخير  
 كما هو ظاهر كلام الأشعرية

هو عليه<sup>(٤)</sup> من الأعراض عليه.

كالأبيض والأسود

الثالث: أنه لو كان حادثاً فإما بتكوين آخر، فيلزم<sup>(٥)</sup> التسلسل، .....  
 التكوين فله محدث يحدثه بإحداث وتكوين آخر  
 في التكوينات

قوله: لزم إلخ: [وهو ممتنع بثلاثة وجوه:

١- بأنه نقص فيه، وهو محال.

٢- وبأنه يلزم أن نكون نحن أكمل منه أحياناً.

٣- وبأنه لو جاز كان كذبه قديماً؛ لعدم قيام الحادث به، فامتنع عليه الصدق؛ لأن وجود الضد يرفع ضده، لكن ما  
 ثبت قدمه امتنع عدمه، فامتنع عدم الكذب. ويلزم منه امتناع وجود الصدق، وهو باطل بالضرورة؛ لأن كل عالم يخبر يمكنه  
 أن يخبر به كما هو عليه. وهذه الوجوه تدل على وجوب صدق الكلام النفسي، لا على وجوب صدق الكلام اللفظي؛ لأنه  
 ليس صفة له، وخلق القبيح ليس بقبيح كما تقرر، ولأن اللفظي حادث، فيجوز زواله. والأهم إثبات وجوب صدق هذا  
 المقرر مما نستدل به في العمدة في النحويين هو الخبر النبوي، بأنه صادق في كلامه لا محالة، وهذا معلوم من الدين ضرورة،  
 وتواتر ذلك عن الأنبياء ﷺ.]

قوله: الكذب: [على تقدير إرادة اتصافه بالفعل؛ إذ هو غير متصف به حينئذ في الأزل.]

قوله: على أنه إلخ: علاوة على الدليل؛ باستلزامه محالاً ضرورياً، لكنه غير لازم عليهم؛ لأنه لا معنى لكون السواد مقدوراً  
 له تعالى، أو أنه قادر عليه، إلا كون خلقه وإيجاده مقدوراً له، وأنه قادر على خلقه، فلم يلزم إلا إطلاق خلق السواد عليه  
 واتصافه بخلق، لا اتصافه بنفسه، فلا استحالة.

قوله: يقدر هو عليه: [لوجود مناط صحة الإطلاق، وهو القدرة.]

قوله: فيلزم إلخ: قلت: الجواب عنه أولاً: أنه منقوض به على تقدير أزليته أيضاً؛ لأنه ممكن لا محالة، لا واجب،  
 والممكن لا بد له من علة ترجح وجوده على عدمه، وهي الفاعلية المؤثرة، فلها تأثير فيه، فلو كان ذلك التأثير أيضاً ممكناً  
 -ولو قديماً- لزم تأثير آخر في التأثير، وهكذا فيتسلسل.

وأما ثانياً: فلأن التسلسل في الاعتباريات غير مستحيل، وهو اعتباري عند الأشعرية.

وأما ثالثاً: فلأن الاحتياج إلى المحدث للحادث إنما هو إذا لم يكن الحادث منتزعا عن ذات الواجب؛ لأن الاحتياج  
 الانتزاعي إنما هو احتياج منشئه، والمنشأ مستحيل الحاجة، ومنشأ التكوين ذات الواجب بما أنه تعلقت قدرته بإيجاد شيء.

وما يقال في الجواب: تكوين التكوين عينه كوجود الوجود فكلمة لاغية، فرغنا عن إبطالها مستوفي في

وهو محال، ويلزم منه استحالة تكون العالم مع أنه مشاهد. وإما بدونه، فيستغني الحادث عن لعدم وجود تكوين يحصل به الكل  
لأن الحاجة صارت مستلزما للمحال أي في استعناؤه  
المحدث والإحداث، وفيه تعطيل الصانع.

الرابع : أنه لو حدث لحدث إما في ذاته، فيصير محلاً للحوادث. أو في غيره - كما ذهب إليه أبو الهذيل، من أن تكوين كل جسم قائم به - فيكون كل جسم خالقاً ومكوّناً لنفسه ، ولا خفاء في استحالته.

ومبنى هذه الأدلة على أن التكوين صفة حقيقية، كالعلم والقدرة، والمحققون من المتكلمين على أنه من الإضافات والاعتبارات العقلية،

= «البرهان» و«الحكمة»؛ فإن عيبه المفهوم ظاهرة الطلآن، وعينية المصدق حاصلة في الشيء ووجوده أيضاً؛ إذ ليس لوجود إلا نفس صيرورته، ولا تعدد إلا في اعتبار العقل.

فوله : **لح** : هذا الوجه بالآخرة عائد إلى الأول، والتشقيق ضائع؛ لأن صفة الشيء لا تقوم بغيره بداهة، وإلا لا معنى لكونها صفة له، وبعد ذلك لا استحالة إلا ما في الأول، والجواب الجواب. ولعل معنى قول أبي الهذيل المعتزلي: أن أثر النكوس - وهو الوجود والحضور والحدوث - قائم بالمكون بالفتح؛ نظراً إلى أن التكوين مفهوم محض ومعنى صيرف لا يعرف في الواقع ما يؤخذ عنه إلا عن تحصل المكون.

فوله : [لقيام خلقه وتكوينه بنفسه، وقيام المبدأ مستلزم لحمل المشتق].

فوله : قال ابن الهمام في «مسايرته» ما محصله: أن التكوين له أنواع وأسماء باعتبار اختلاف تعلقاته بالآثار، فالأثر إن كان هو المخلوق فالاسم «الخالق» والصفة «الخلق»، أو الرزق «الرازق» و«الترزيق»، أو الحياة والموت «الحمي» و«الإحياء» و«المميت» و«الإماتة».

فادعى متأخروا الحنفية من عهد أبي منصور الماتريدي إلى عهد ابن الهمام: أنها كلها صفات قديمة، زائدة على الصفات متقدمة. وليس في كلام أبي حنيفة ومتقدمي أصحابه تصريح به، سوى ما أخذوه من قوله: «كان خالقاً قبل أن يخلق، رزقاً قبل أن يرزق». والأشاعرة قالوا: التكوين على فصوله هي صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص، فالتخليق القدرة بغير تعلقها بالمخلوق، وكذا الترزيق، بل هو تعلق القدرة بإيجاد المخلوق أو تعلقها بإيصال الرزق.

قال ابن الهمام: ولا يثبت صفة أخرى غير القدرة والإرادة، ولا دليل عليه، وليس في كلام أبي حنيفة وأصحابه ما يثبت معنى قولهم، بل في كلامه ما يفيد وفاقه الأشاعرة، كما نقله الطحاوي عنه في «عقيدته» بقوله: وكما كان بصفاته =

مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعهُ وبعده، ومذكوراً بالستنا، ومعبوداً ومحياً  
تنظير للإضافي المحض لا تمثيل  
فالقيلية إضافة محضة بلا مدأ متقرر  
ومحياً ونحو ذلك.

والحاصل في الأزل هو مبدأ التخليق والترزيق والإماتة والإحياء وغير ذلك، ولا دليل  
من التكوينات الخاصة  
هو قدرته تعالى عندهم من حيث تضمنها لصلوح التأثير  
كالمداية والإضلال والإرسال وأمثالها  
على كونه صفة أخرى.....  
في أبواب التكوين

= أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا، ليس منذ خلق الخلق استفاد منهم اسم الخالق، ولا بإحداثه البرية استفاد اسم البارئ،  
له معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالق ولا مخلوق، كما أنه محيي الموتى، واستحق هذا الاسم قبل إحيائهم، كذلك استحق  
اسم الخالق قبل إنشائهم؛ ذلك بأنه على كل شيء قدير. انتهى  
فقوله: «ذلك بأنه إلخ» تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق، فأفاد أن معنى ذلك بسبب قيام قدرته عليه،  
فاسم الخالق - وأنه لا مخلوق في الأزل - لمن له قدرة الخلق في الأزل. وهو ما يقوله الأشاعرة. انتهى  
ثم يورد بأنه إذا كان مجازا في الأزل لحدوث هذه الصفة لصح نفيه حقيقة، وهو مستهجن. ويجاب بأن هجته ليس من  
اللغة بل من الشرع أدباء، والكلام في إطلاقه لغة. وظاهر أنه لا يقال: إنه أوجد المخلوق في الأزل حقيقة؛ لأنه يؤدي إلى  
قدم المخلوق، وهو باطل، كذا قاله شارحها.

قلت: في الكل خدشة ظاهرة؛ لأن الصفات الحقيقية التي هي المبادئ إنما يستدل عليها ويتطرق إليها النظر بآثارها،  
ولا فلا سبيل إلى إثباتها، ومن الظاهر أن وجود المخلوق أثر لتأثير العلة الفاعلية، وهذا الأثر ليس أثر للقدرة ولا لتعلقها،  
ولا للإرادة ولا لتعلقها؛ إذ كلها متقدمة على الوجود، وعلى التكوين والتأثير والخلق.  
والفرق بينهما ظاهر؛ إذ أثر القدرة إمكان المقدور وصلاح الشيء للوجود، وأثر التكوين وجود المكون بالفعل وفعليته،  
لا وجوده بالقوة، كما في القدرة. ولو حوز وتوسع مثل ذلك؛ قليلا للقدماء وجب أن يقال: الإرادة أيضا هي القدرة لا مطلقا،  
بل بالنظر إلى تعلقها بأحد الجانبين بعد كون نسبتها على السواء، فافهم.

قوله: ومعبودا: [أي بالفعل، وإلا فهو مستحق له أزلا وأبدا].

قوله: ولا دليل إلخ: قيل: التكوين هو المعنى الذي نجده في الفاعل، وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالفعل وإن لم يوجد بعد.  
وهذا المعنى يعم الموجب أيضا، بل نقول: هو موجود في الواجب بالنسبة إلى نفس القدرة والإرادة، فكيف لا يكون صفة  
أخرى؟. انتهى

وأجيب بأن ما به الامتياز يجوز أن يكون نفس الذات، وعلى تقدير كونه زائدا على الذات سوى القدرة والإرادة يجوز  
كونه اعتباريا، ودعوى أنه موجود خارجي غير مسموعة بلا برهان.

قلت: الأول يسد باب زيادة الصفات كلها. والثاني مردود بأنه يتكلم في منشأ هذا الاعتباري، فينتهي إلى الخارجي، =

سوى القدرة والإرادة؛ فإن القدرة<sup>(١)</sup> وإن كانت نسبتها إلى وجود المكوّن وعدمه على السواء، لكن مع انضمام الإرادة يتخصص أحد الجانبين.

ولمّا استدل القائلون بحدوث التكوين، بأنّه لا يتصور بدون المكوّن، كالضرب بدون المضروب، فلو كان قديماً لزم قدم المكوّنات، وهو محال: أشار إلى الجواب بقوله:

أي التكوين ..... فالتكوين باقٍ أزلاً وأبداً، والمكوّن حادث بحدوث التعلق، .....

= فهو ما به الامتياز حقيقة.

قوله [دفع لتوهم عدم كونها مبدأ للوجود، مع استواء نسبتها.]

قوله **صمام** إيج: أنت تعلم إذا راجعت وجدانك أن التكوين ليس عين القدرة، ولا عين الإرادة، لا مجموعهما، لا مطلقاً ولا مأخوذاً مع التعلق، وكلها مقدمة على التكوين. وليس أثر هذه الأمور وجود الشيء وثبوته في نفسه، كما إذا نظرنا إلى أفعالنا وجدنا إصدارنا لأمر غير إرادتنا لإصداره، وهذا كله واضح. وإذا كان لهم حاجة تمس إلى نزاع المخصص كان يكفي لهم فيه تخصيص العلم، فهو المخصص بأنه تعلق بوجود الشيء لا بعدمه، ولذا وجد، بعكس في عدم، فتدبر.

قوله [توطئة لبيان ثمة ما يورده المصنف بقوله: «وهو تكوينه إلخ».]

قوله [لكون وجوده مستترماً لوجودها.]

قوله نوحيه أن مراده أن التكوين تكوين لمجموعه ولكل جزء من أجزائه، متعلق به تعلقاً واقعاً في وقت مخصوص، هو وقت وجوده بأنه واقع وجوده فيه، فالمتعلق بالوقت والمظروف له هو تعلقه، لا نفس التكوين؛ فإن صفاته حتمية أعلى وأنزّه من أن يحيط بها زمان، وهي فوق الزمان، كيف وهو مكوّن الزمان أيضاً، فلو لزم الوقت للتكوين لزم وجود الزمان وعدمه، ولزم الدور.

ومعك دريت من هذا. أن تعلق التكوين أيضاً لا يحتاج إلى الزمان، ولا هو طرف له مطلقاً إذا فرض الزمان موجوداً كما مخلوقاً، كما يظهر من البصوص: أنه مقلّب الدهر وحالق كل شيء، ومه: الزمان ولو وهمياً؛ فإن الاعتباري أيضاً لا يمكن لا يعبر عن الحاجة.



كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة، التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها؛  
لكون تعلقاتها حادثة .

والعسها قدمه

وهذا تحقيق ما يقال: إن وجود العالم إن لم يتعلق بذات الله تعالى أو صفة من صفاته، لزم  
تعطيل الصانع واستغناء الحوادث عن الموجد، وهو محال. وإن تعلق فإما أن يستلزم ذلك قدم  
ما يتعلق وجوده به، فيلزم قدم العالم، وهو باطل. أو لا، فليكن التكوين أيضًا قديمًا مع .....  
من ذاته أو صفة من صفاته  
بلاستلزام  
يكون مستلزما له  
لعدم كون التعلق للعالم به مستلزما لقدمه بقدمه  
عن خلقه وإيجاد إياه  
تعد توبه موهبا في حدوثه بشيء منها  
وجوده بالحاجة إلى إحداها  
أي تعلقه به

[صفتان مع الإضافة، لكنهما لا يستلزم وجودهما وجود المعلوم والمقدور.]

قال بعض الكملة من أعيان الدهلي في اعتقاده الصحيح: لا يقوم بذاته حادث، ولا في ذاته حدوث،  
وإنما الحدوث في تعلق الصفات بمعلقاتها، حتى يظهر الأفعال، وحقيقته: أن التعلق أيضا ليس بحادث، ولكن الحادث هو  
المتعلق، فيظهر أحكام التعلق متفاوتة؛ لتفاوت المتعلقات، وهو بريء عن الحدوث والتحدد من جميع الوجوه. انتهى  
قلت: هذا غير مفهوم بعد؛ لأن التعلق إضافة محضة، غير معقولة الوجود بدون المضافين. قلت: لعل مبنى كلامه هذا  
هو أنه لو لم يكن التعلق أزليا بل حادثا عند وجود المتعلق: لكان نسبة الصفة إلى الكل على السواء، ولم يكن إرادته إرادة  
وجود زيد مثلا، ولا إرادة عدمه، وكذا إرادة سائر الأمور، وكذا سائر الصفات؛ لأن الامتياز والكثرة بالتمايز - ولو  
بالاعتبار - إنما هو ناشئ بهذه النسب إلى المتعلقات، وإذا لا نسب فلا امتياز. وحينئذ لا يتحصل معنى الإرادة الخاصة  
الشخصية مثلا، بل مرجعه نفس الطبيعة الكلية للإرادة، ولا يكون ذلك أيضا في الواقع والعين، بل في مرتبة الحضور العلمي.  
كما هو شأن وجود الطبائع مجردة عن أشخاصها.

ثم هذا كله إذا حقق وأمعن النظر عاد الأمر إلى اختيار صلوح وقوة خاصة للإرادات مثلا، ولا تنقيح معنى فعليتها  
أصلا، ففي القول بحدوث التعلق محاذير كثيرة، فلا يحصى أنه قدم، والوجود للمتعلق باعتبار الحضور العلمي كاف، كما في  
العلم، وكما في نسبة في قولنا: زيد سيوجد، أو يولد غدا، أو زيد معدوم، أو شريك الباري ممتنع وأمثاله. وهذا يتأتى في  
أطراف جميع النسب التامة والناقصة، لا يجب وجودها إلا ذهنا وعلمنا وتصورا، لا عينا ولا تصديقا، فافهم.

قوله: وهذا تحقيق إلخ: أي ما قاله وفصله الشارح تحقيق للجواب الذي ذكره عن ذلك الإيراد، وحاصله: أن علق  
الحادث بالقدم إذا لم يكن موجبا لقدم ذلك الحادث، كما في تعلق العالم بالبارئ لم يجب بتعلق وجود المكون الحادث  
بتكوينه الأزلي حدوث ذلك التكوين، كما زعمتم في الضرب. وهذا طريق النقض، وما ذكره الشارح طريق الحل.

قوله: قديما إلخ: الظاهر أن القدم هو مبدأ التكوين، لا نفس معناه الإضافي كالضرب، لكن قد يعبر عن المبادئ

حدوث المكوّن المتعلق به. وما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول يحدوثة؛  
ذلك المكون به، أي بالتكوين  
 أي يكونه منوطا به  
 أي عدم التأخر والتأخر ذاتا  
 إذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير، والحادث ما يتعلق به؛ ففيه نظر؛ لأن هذا معنى القديم  
لأن المتعلق مؤخر عن المتعلق به، والقديم لا حسد ل شيء  
 غير لقوله. «وما يقال»  
 والحادث بالذات على ما تقول به الفلاسفة.

من الحدوث والقدم الذاتيين، كما في الواجب والعقول عندهم

وأما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية، أي يكون مسبوقا بالعدم، والقديم  
المعنى لا بداية لوجوده  
 بخلافه، ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى؛ لجواز أن يكون محتاجا إلى  
مجرد ملاحظة التحوير العقلي، وإلا فمذهب الفلاسفة باطل عندنا  
 الغير، صادرا عنه دائما بدوامه، كما ذهب إليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات،  
الخاصة  
 كاهيولي مثلاً.

عنون و أملاك

نعم، إذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الإيجاب بدليل لا يتوقف على....  
نوحية بسند الفون  
مع كل جزء منه  
الواجب الوجود  
من دول قدر فاسى عدم بجاده  
الحملة صفة دليل

= بآثار الإضافية كالناطق والرطب والمتصل، بل هذا في الجميع.

قوله **إلخ** قد يزعم أنه جواب عن الاستدلال على حدوث التكوين بمنع الملازمة القائلة: لو كان قديما لزم قدم  
 المكون، ناسندا أن تعلق المكون به على تقدير قدمه أيضا مستلزم لحدوث المكون لا لقدمه، كما زعمتم؛ لأن المتعلق بغيره  
 حادث، وظاهره البناء على قول الفلاسفة كما قاله الشارح، لكن الوجه أن يقال: إن التعلق بالغير مستلزم لتأخره عنه،  
 والتأخر عندنا منحصر في الحدوث الزماني؛ لعدم قولنا بالذاتي، ولأن الصفات القديمة وإن تعلقت بالذات القديمة فهي  
 ليست بغيرها عندنا، على ما هو مذهبنا: أنها لا هو ولا غيره. والتكوين غير المكون عندنا. أو يقال: المتعلق بالغير معلول  
 بالعلة الجامعة عندنا منحصرة في الواجب، وهو فاعل مختار عندنا، لا علة موجبة، والصادر بالاختيار لا يكون إلا  
 حادثا، وإن كان الغير قديما، ذاتا واجبة كان أو صفة لها

والأوجه عندي أن يقال: إنه إيراد على التردد في قوله: «فإذا أن يستلزم ذلك قدم إلخ»، بأن هذا الاستلزام لا مفهوم  
 حتى يتصور شقا للتعلق؛ لأن الواجب في التشقيق أن يكون المشقق محتملا لشقوقه بظاهر النظر وإن لم يحتمل في  
 الواقع، فخلافاً مقتضى المشقق لا يكون شقا له، والتعلق مستلزم للحدوث ظاهرا، فلا معنى لاستلزامه القدم.

قوله: [في الواقع، لا في مرتبة ملاحظة العقل، كما في قدمائهم.]

قوله: [كما في صفاته تعالى الحقيقية، الأزلية، الممكنة، الزائدة على ذاته، عند المتكلمين.]

قوله: نعم إلخ: قيل: هو كما إذا قلنا: الاختيار كمال، فوجب ثبوته له، والإيجاب نقص، فوجب نفيه عنه.

## حدوث العالم: كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه .

حدوثاً واقعياً، لا ذاتياً فقط الذي قاله في حدوث التكوين

مع «لا حصه قويه» «نوقت وجوده»

ومن ههنا يقال: إن التنصيص على كل جزء من أجزاء العالم إشارة إلى الردّ على من زعم  
 ب من جهة مطلق التعلق لا يستلزم الحدوث وإلا لغا قوله: «لكل جزء»؛ فإنه يثبت لمطلق التعلق  
 قدم بعض الأجزاء، كالهيوولى ، وإلا فهم إنما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم.  
 لا بمعنى عدم تكوّنه بالغير.

= قلت: هذا مما لا يسلمه الخصم، بل يقول: الكمال هو الإيجاب، حتى يمتنع فك الكمال عنه، وهو الخلق، وكذا قلتم في  
 صفاته الحقيقية بالإيجاب، حتى لا يمكن العري عنها في نفس الأمر. قلت: بل الظاهر فيه أن يقال: إذا ردّذنا العلية بين  
 الاختيار والإيجاب، ثم أبطلنا مذهب الإيجاب باستلزامه قدم كل جزء من العالم مثلاً؛ لاستناده إلى القدم بعلة الموجبة: ثبت  
 الاختيار بلا توقف على حدوث العالم، بل يثبتان معاً من دليل الخلف.

قوله: **قولاً بحدوثه**: [لا، بل لا يكون قولاً به؛ لأن صفاته أزلية، تعلق بها وجود العالم، فعدم الاستلزام المذكور غير مبني  
 على بطلان مذهب الفلاسفة.]

قوله: **كالهيوولى إلخ**: الأولى للعناصر، والهيوولات التسع للأفلاك، كلها قديمة، أي مواد البسائط لا المركبات؛ فإنها مواد ثانية  
 أو ثالثة، وهلم جرا، وهي أجسام حادثة بحدوث تركيبها وصورها النوعية، ومبنى قدم المادة قولهم: كل حادث - أي زمني -  
 مسبوق بالمادة، فلو كانت حادثة لزم التسلسل في المواد.

وكذا هم قائلون بقدم العقول؛ لأنها معلولة الواجب عندهم إيجاباً بتوسط أو بغيره. وبقدم الأجرام الفلكية وصورها  
 الجسمية والنوعية وأعراضها ونفوسها المجردة والمنطبعة، وتصوراتها الكلية وأشواقها وإراداتها وحركاتها وأوضاعها على الإطلاق  
 لا على التعيين، وأزمنتها. وكذا بقدم صفات العقول؛ لاستنادها كلها إلى القدم الواجب بلا توسط معدات حادثة،  
 ووجودات الحوادث وإن صدرت من القدم فهي مشروطة عندهم بالمعدات الحوادث؛ كخصوص جزئيات الأوضاع،  
 والحركات الفلكية، والطوالع والغوارب.

وأما حدوث هذه المعدات عندهم، مع استنادها أيضاً إلى القدم؛ لعدم قرارها بطبعها: فهي متقومة به غير محتاجة فيه  
 إلى العلة، وما بالذات لا يزيله ما بالغير، أي ما ينشأ عن العلة، كلزوم القدم بإيجاب العلة. ثم هذا أمر اعتباري ناش من  
 ملاحظة المراتب الزمانية، وعدم بعض الحوادث عن بعض المراتب، وإلا ففي الدهر فلا عدم عندهم أصلاً، وكل عدم غيبوبة  
 مرتسته رمائية أو مكعبة أو دائية عقلية، فالقدم باعتبار استيعاب الوجود، مراتبه كلها، والحدوث باعتبار شذود بعض مراتبه  
 عنه، ففي الزمانيات يعتبر استيعاب المراتب الزمانية أو عدمه، وفي المتعاليات عن الزمان يعتبر عدم المسبوقية بالعدم الصريح، فافهم.  
 قوله: [أي وإن لم يكن معنى الحادث معنى ذكرناه بل بمعنى التعلق: لم يكن ذلك رداً عليهم؛ لأن كل جزء من  
 حادته عندهم أيضاً ذاتاً.]

والحاصل أنا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون، وأن وزانه <sup>أن تعلق عند حذو المسمى</sup> معه وزان <sup>أن وجوده</sup>

الضرب مع المضروب؛ فإن الضرب صفة إضافية لا يتصور بدون المضافين، أعني الضارب <sup>سبب عدد شئ</sup> والمضروب، <sup>مستلزم وجود وجود الإضافة</sup>

والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعلوم من العدم <sup>أن ضارب مضروب، وكما مستلزم حسنات</sup>

إلى الوجود، <sup>أن سبب عدد عند وجوده</sup> أي تحصيل هذه الصفة <sup>أن عدمه نفس صفة حقيقية، بل الوجود أحد عند الحقيقة</sup>

قوله أي حاصل جواب المصنف <sup>قوله</sup> عما استدلوا به على حدوث التكوين: أن ذلك الاستدلال إنما يتم لو اعتبرنا التكوين نفس الإضافة، كالضرب بالنسبة إلى الضارب والمضروب، ولكننا لا نريدها من صفة التكوين، وإنما نريد بها ما هو مبدأ الإضافة، ولا نسلم أن مبدأها أيضا متوقف على وجود المضافين

وبالجملة: النزاع وأدلة الطرفين كلها واقعة قبل تنقيح ما هو أصل الاختلاف، فأدلة الماتريدية مبنية على كونه صفة حقيقية، وأدلة الأشعرية على كونه إضافة محضة، وأما اعتباريا مأخوذا من نسبة الأثر إلى المؤثر، وليس ههنا مبدأ عيني وصفة منسمة إلى المؤثر، وإن كان هذا الأمر واقعا. وليس الاعتبارات الواقعية كلها بحيث يكون لها مواد خارجية ومانشئ منسمة إلى موصوفاتها، كالملازمة بين المتلازمين، وكالكلية والذاتية والعرضية. وإنما كان مناشؤها أنفس طبائع الموصوفات والأطراف، هذا.

والقول بأن الضرب إضافة محضة ونسبة بحتة، ليس لها مبدأ خارجي ومنشأ عيني منضم في حيز الحماء بعد، بل طاهره سلطان؛ لأن الهيئة الخارجية الموسومة بالحاصل بالمصدر - كالحركة الخاصة في الضرب - هو المنشأ؛ لانتزاع هذه النسبة أو متى المصدر في كالموضع الخاص في انتزاع القيام والقعود. وقد فرقوا بين المنتزع عنه ومنشأ الانتزاع، فليس الطرفان أو الموصوف نسبة منشأ للانتزاع، بل منتزعا منه، فتدبر. نعم، الضرب صفة إضافية، لا أنه ليس له مبدأ عيني منضم.

قوله: [أي قياسه أو مقياسه كقياس حال الضرب].  
قوله أي ذات إضافة، لا أنه نفس الإضافة؛ لأن الضرب: اسم لما قام بالضارب، مأخوذا مع الإضافة إليه <sup>أن المضروب، كذا قيل.</sup>

والظاهر عندي: أن الإضافة ليست مقومة، لا لطبيعته ولا لمفهومه ولا للحاظه، وإنما هو من لوازم ماهيته ووجوده، فلا تكون حادثة فيه، بل معتبرة في تحققه. وأما التكوين فليس صفة ذات إضافة، وليست الإضافة معتبرة فيه، لا شطرا ولا شرطا؛ لأنه يقوم بذاته مع عزل اللحظ عن تعلقه بالمكون. كذا قيل. لكن تصور هذا المعنى من عزل اللحظ متعسر بل متعذر جدا. فحرف بين الضرب والتكوين مما يصعب على كل من تأمل وأنصف، والاستخراج مبدأ الإخراج، كما قاله الشارح وغيره، يشوب ولا يُغني من جوع؛ لأن مبدأ الإضافة متصور في الضرب لكنه ملزوم الإضافة ممتنع الفك عنها، وكذا في تكوين غير متصور.



لا عينها، حتى لو كانت عينها - على ما وقع في عبارة المشايخ - لكان القول بتحقيقه بدون المكون مكابرة وإنكاراً للضروري.

مخالف لصاحبه بندهي

فلا يندفع بما يقال من أن الضرب عرض مستحيل البقاء، فلا بد لتعلقه بالمفعول

وبه زمان أو أين

ووصول الألم إليه من وجود المفعول معه؛ إذ لو تأخر لانعدم هو، بخلاف فعل البارئ

وهو التكوين

تعالى؛ فإنه أزلي واجب الدوام، يبقى إلى وقت وجود المفعول.

فلا يلزم عدمه عند وجود مفهومه

صفة غير عرض لأنه

قوله: أي جدلاً بلا غاية ومصادمة للبدهي؛ لأن وجود الإضافة نفسها بلا وجود حاشيتها محال بداهة.

قوله: [استدلال الحدوث على هذا الاختيار لهم.] متعلق بقوله: «وقع في عبارة إلخ» ومتفرع عليه، أي

على تقدير كونه إضافة لا مبدأها لا يندفع دليل حدوث التكوين بما قيل: الضرب عرض غير باق، فيجب وجوده عند

الوقوع، ووجود المكون عند وجوده؛ إذ لو وجد قبله الضرب لكان معدوماً وقت وجود المضروب؛ لامتناع البقاء على

العرض، فيلزم وجود الإضافة بدون وجود أحد طرفيها، بخلاف التكوين؛ فإنه صفة للواجب، ليس عرضاً، وصفاته باقية غير

ممتنعة البقاء، بل واجبة البقاء، فيكون باقياً إلى وقت المكون، فلا يلزم وجود الإضافة بدون أحد منتسبتيها، هذا.

وأما انفكاك الأثر عن مؤثره فلازم على كل تقدير؛ لأن الانفكاك يصدق بالعدم السابق أيضاً، ولذا يعد الشيب من

الأعراض المفارقة، لا اللازمة؛ لكونه منفكاً عن الشخص باعتبار عدمه السابق، فالمكون منفك عن التكوين فيما قبل وجوده

بعدمه السابق، وكذا تخلف المعلول عن علته أيضاً لازم قطعاً. ووجه عدم الدفع ظاهر بما قال: إن وجود الإضافة ممتنع بداهة

بدون وجود أحد مضافيها، سواء قلنا: إنها من الأعراض المستحيلة البقاء، أو الصفات الباقية؛ لأنه لا يعقل وجودها أصلاً

عند فقد إحدى حاشيتيها، فافهم.

قوله: [لاعدم: بعد وجوده؛ لامتناع البقاء بعده.]

قوله: [بخلاف إلخ:] قال أبو شكور السلمي في «تمهيد» ما محصله: أنه لو قيل: إنه قبل وجود المخلوق والعابد والمعلوم

والمرئي لم يكن خالقاً ومعبوداً وعالماً وبصيراً، وجب نفي الألوهية عنه، وهو كفر. انتهى

قلت: الأشعرية لا يقولون بكون العلم والبصر إضافيتين، حتى يجب النفي، فلا يتم هذا التعريض إلزاماً عليهم، على أنه

نسبتهم إلى الكفر - كما هو دأب هذا الشيخ في كتابه في إسراع الإكفار - لا سيما في حق الأشاعرة قبيحة جداً، لا يلزم

بعقل سني، فضلاً عن فاضل ولو ابن جني. ثم سأل أنه كيف يوصف قبل الفعل، كالحائك لا يوصف بالحياكة قبل علمها

والعمل بها؟

ثم أجاب بأنه يوصف إذا عمل بها ثم تركها، ويسمى حائكاً، وكذا الخياط؛ بعلمه وقدرته على ذلك،

وجود ودن وميونا

أي تكوين

وكذا السيف يسمى صارما قبل القطع؛ لصلوحه له. انتهى

قلت: لم يتم التنظير بالترك بعد العمل؛ لأنه لم يوجد العمل ههنا بعد قبل وجود الخلق، وكم من فرق بين العدم السابق واللاحق؛ لأنه ثبت الوجود في اللاحق ولو قبله، مع أن هذا يقود إلى كونه نزاعا لفظيا؛ لأنه يجعله حائكا بمعنى كونه عالما بها قادرا عليها، فكذا يجعله الأشعرية خالقا بهذا المعنى، على أن هذا معنى كونه حائكا وصارما بالقوة، وهو مجاز لا بالفعل، والكلام فيه لا في التجوز؛ فإنه جائز اتفاقا.

ثم أورد بأنه يلزم من قدم خالقيته قدم المخلوق. ثم أجاب عنه بأن المنوط بوجود المخلوق ظهور تأثير هذه الصفة لا نفسها، وعلل عليه بقوله تعالى: ﴿سَرِيعَ الْحِسَابِ﴾ (١٧)، وصفه به قبل أن يحاسب أحدا؛ لأن الحساب يكون يوم القيامة، وجاز إطلاق الاسم والصفة قبله، فكذا هذا. انتهى

قلت: لا نزاع في مجرد إطلاق الاسم والصفة، بل في كونه حقيقة لا مجازا، والتجوز في النصوص كثير، كقوله تعالى: ﴿يُنْشِئُ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ (الحديد: ١٧)، مع أن الاسم لا يتضمن الزمان، فيحتمل الأزمنة كلها. ألا ترى أنهم قالوا: يعمل اسم الفاعل بشرط كونه بمعنى الحال أو الاستقبال، ولا يجب أن يكون مجازا في كل مادة من مواد عمله.

ألا ترى «زيد قائم غدا» حقيقة في معناه، فكذا معناه: سريع الحساب يوم القيامة، أي سيمرع حسابهم، فكذا يصدق فيه حقيقة في الأزل أنه خالق فيما لا يزال، فالإطلاق حقيقة وإن كان الاتصاف بالصفة بالفعل مجازا، بأن يتعلق بالفعل بالصفة لا بالاتصاف، كما أن اتصاف زيد بالقيام الاستقبالي حقيقة وثابت له بالفعل، وإن كان اتصافه بالقيام فيه بالنظر إلى اتصافه به في الاستقبال، وبما أنه بالقوة مجازا وثابتا له لا بالفعل.

والفرق غامض يظهر بعد التأمل الصادق، والسر فيه أن أخذ القيد في المفهوم يوجب الحقيقة مما كان المصير به إلى علم، وإن اعتبر خارجا وجب التجوز، كما أن اتصاف زيد بالكتابة باعتبار القوة مجاز، واتصافه بالكتابة بالقوة وكذا بقوة الكتابة حقيقة؛ لأنها حاصلة له بالفعل لا بالقوة، وإلا لزم عدم قوته مع فرض قوته، ولزم التسلسل في القوى، فتدبر.

أقوله: وهو إلخ: ابتداء مسألة تختلف فيها الماتريدية والأشعرية، وأبضا أن الأشعرية غير قائلة بأن التكوين عين المكون، بل لا عينه ولا غيره؛ بناء على أنه أمر اعتباري عنده، لا يتفك عنه ولا يتخلف عنه المكون. ثم الظاهر أنه مبني على أن التكوين: المصدر المبني للمفعول، أي المكونية، حتى يكون صفة لازمة له، وهو لازم لها، حتى ينفي عنهما معنى الغيرية بالاعلام، وإن لم يثبت العينية أيضا.

ولو سلم أنهم يدعون العينية فلها معنيان: ١- أحدهما: أن ذات أحدهما عين ذات الآخر، وكلاهما موجود على غط اتحاد المحض، ويعرضهما الوجود على وجه الوحدة. ٢- والآخر: أن الموجود منهما واحد، والآخر مأخوذ منتزع عن نفس بلا اعتبار أمر زائد خارج عنه، فنفس ذاته منشأ لانتزاعه ومطابق صدقه ومصدق حمله. فالأول: كما يقوله الحكماء في وجود الحقيقي للواجب، وهو ما به الموجودة، والأشعرية في كل موجود. والثاني كما يقولون في الوجود المصدرية =

= الاعتباري والمتحقق ههنا هو المعنى الثاني، معنى أنه ليس في العين إلا ذات المكون، ويتنزع عن نفسه معنى التكوين الاعتباري بلا اعتبار انضمام أمر زائد، فالوجود يستند بالذات إليه، وإلى التكوين بالعرض، فهو موجود بالعرض بوجود منشئه، فالوجود واحد والواسطة واسطة في العروض. وهذا معنى الاتحاد والعينية، لا بمعنى الاتحاد الذاتي، حتى يتحد كلاهما دانا، ويتحقق وجود كل منهما حقيقة.

قوله: قال أبو شكور السالمي في «تمهيد»: قال أبو الحسن الأشعري والكرامية: التكوين والمكون واحد. وقال أهل السنة والجماعة: التكوين فعل المكون، وهو أثره، والتكوين غير المكون. ووجهه الأشعري أن المكون - بالكسر - إذا كَوَّن شيئاً فالفعل يزول عنه ويحل في المكون - المفعول - . وعند أهل السنة لا يزول عن الفاعل. وهذه المسألة فرع مسألة أخرى، هي أن صفاته تعالى حادثة محدثة عندهم، وقديمة غير محدثة عندنا، فلما جوزوا حدوث الفعل والصفة فيه تعالى قالوا: التكوين يبدأ منه ثم يزول عنه، ويحل في المكون. قال السالمي: وهذا كفر؛ لأن هذا لا يخلو إما أن يقولوا: الفعل محدث، فقد اعتقدوا أنه تعالى محل للحوادث، ويجوز عليه التغير والتحول، وهذا كفر. أو يقولوا: غير محدث، بل صفة القدم، فقد اعتقدوا حلول صفة القدم في المحدث، فيؤدي إلى قدم الدهر؛ لأن الدهر يصير محلاً للقدم عندهم، ومحل القدم قدم، وهذا كفر. انتهى

فانظر إلى هذه العصبية والكلمات والافتراءات، لعل نصيب إمام السنة وشيخ الجماعة عمدة أراكين الشرع أبي الحسن الأشعري: هو التكفير في كل كلمة من الاختلاف، وفي كل شق تحت كل سطر. وهذا دأبه في كتابه في كل مسألة خلافية، ويسمي مخالفه أهل السنة، كأنه يخرجهم منهم. كيف لا، وهو يكفره في كل لفظ وكلمة، ويفتري عليه ما لم يقل، فمن أظلم ممن افتري على الإمام كذباً؟! ألا ترى أنه يرى من أن يقول: صفاته تعالى محدثة؟! بل صفاته الحقيقية كلها عنده قديمة، ولا يجب قدم الصفة السلبية والإضافية المحضة الاعتبارية عندنا، ولا كلام في الأصل والكلي، بل في أن هذا صفة حقيقية أو اعتبارية؟ فالتفريع تفريع مجرد، وهذا القول تقول، لأخذنا منه باليمين، ثم لقطعنا منه الوتين، فتفريع الخلق مختلف مخلوق. ثم الأشعري لا يقول بذلك الحلول، بل تحقيقه ما سيذكره الشارح.

ثم تشقيق السالمي في دليل التكفير بعد بيان مذهبه - أنه حادث - : كلمة لاغية، كأنه بيان احتمال الشيء لنفسه ولغيره. ثم الجواب ممكن باختيار كل من الشقين نقضاً وتحقيقاً.

أما الأول فبكل صفة اعتبارية حادثة عندهم، وبأنه لا حلول للاعتباريات، حتى يجب كونه محلاً للحوادث، على أن مطلق التحول أي استحالة فيه؟ قال: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ٢٩). وقال: ﴿سَتَقَرُّ لَكُمْ﴾ (الرحمن: ٣١). وقال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ﴾ (المائدة: ٣). وفيه بصوص كثيرة. ولو فرض الاستحالة فلا يوجب الكفر.

وأما الثاني فإنه يعطي الخلق وجوده، أي من عند نفسه، وبأن معناه حلول أثر صفة القدم، وبأن صفة القدم لا يلزم كونها قديمة، فلا يلزم عدم الدهر. ثم توجه إلى بعض المتصوفة فسوّاهم، أي في الكفر.

لأن الفعل يغاير المفعول بالضرورة، كالضرب مع المضروب والأكل مع المأكول، ولأنه لو كان نفس المكوّن لزم أن يكون المكوّن مكوّنًا مخلوقًا بنفسه ؛ ضرورة أنه مكوّن بالتكوين الذي هو عينه، فيكون قديمًا مستغنيًا<sup>(١)</sup> عن الصانع، وهو محال.

وأن لا يكون للخالق تعلق بالعالم، سوى أنه أقدم منه، قادر عليه من غير صنع وتأثير فيه؛ ضرورة تكوّنه بنفسه، وهذا لا يوجب كونه خالقًا والعالم مخلوقًا، فلا يصح القول بأنه خالق للعالم وصانعه، .....  
لا حائق له بالفعل  
فيكون واجب الوجود، لا ممكّن  
من حيث إنه واجب قدّم  
تعلق خلقه إياه؛ لعدم تكوّنه بتكوّنه  
أي كونه مكوّنًا بنفسه، لا بخلق الواجب بل يوجب عدم كونه خالقًا إلخ

قوله: **يعاير إلخ**: أورد عليه أولاً: أن التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه.

وثانياً: أنه لو سلم لم يكن غيره؛ لامتناع انفكاكه عن المفعول.

وثالثاً: أنه لو سلم لكان غير الفاعل، وأيضاً فيكون الصفة غير الذات.

وأجيب بأن الكلام إلزامي، وقائل العينية ينفي كونه صفة حقيقية، فلا مبدأ هناك، ولو بني على الحق قلنا: المراد بالفعل أيضاً ما به الفعل وهو مبدؤه، وهو منفك عن المفعول أيضاً؛ لأزليته، ولم يلزم غيرته للفاعل؛ لعدم

لست. فتدبر.

قوله: **مكوّنًا مخلوقًا بنفسه**: [لعدم احتياجه في وجوده إلى تكوين قائم وغيره؛ لأن تكوينه عينه فلا يقوم بغيره، وإلا لزم بناء المكوّن بالمكوّن.]

قوله: **قيل**: لأن الاحتياج إليه إنما هو في التكوين والإيجاد هو عينه، ومعلوم أن الماهية ليست بمفعولة، وإلا

بمفعولية الذاتي.

قلت: هذا لا يتم على مذهب الجعل البسيط وهو المحقق، على أن الأشعري قائل باتحاد الوجود بالماهية في كل ممكن، كلام ههنا على مذهبه، فالجعل عنده لا يكون نفس الماهية؛ إذ لا تركيب أصلاً. وقد حققناه في رسالتنا «القول الوسيط» الجعل المؤلف والبسيط». وليس معنى إعدامه إلا رفع الشيء في نفسه، لا رفع الوجود عنه. وأما أن الاتحاد يورث الوجوب

بأنه فقد أدحضه المحققون بوجوه.

قوله: **سنم**: [لعدم صدوره منه، وإلا لزم قيام تكوينه بالواجب فلا يكون عينه.]

قوله: **لم**: [أحسن الأدب في القول بعدم كونه خالقاً.]

قوله: **الصواب**: إعادة الجار؛ لعطفه على المجرور في قوله: «كونه».

قوله: **فلا يصح إلخ**: تكوينه إذا كان عينه فغاية ما لزم منه اتحاد وجوده بذاته، وهو لا يستلزم الاستغناء كما عرفت، =



هذا خُلف.

وَأَنْ لَا يَكُونَ اللَّهُ تَعَالَى مَكُونًا لِلْأَشْيَاءِ؛ ضَرُورَةً أَنَّهُ لَا مَعْنَى لِلْمَكُونِ إِلَّا مَنْ قَامَ بِهِ التَّكْوِينُ، وَالتَّكْوِينُ إِذَا كَانَ عَيْنَ الْمَكُونِ لَا يَكُونُ قَائِمًا<sup>(١)</sup> بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى.

وَأَنْ يَصَحَّ الْقَوْلُ بِأَنْ خَالَقَ سَوَادَ هَذَا الْحَجَرِ أَسْوَدٌ، وَهَذَا الْحَجَرُ خَالَقٌ لِلْسَوَادِ؛ إِذْ لَا مَعْنَى لِلْخَالِقِ وَالْأَسْوَدِ إِلَّا مَنْ قَامَ بِهِ الْخَلْقُ وَالسَّوَادُ، وَهُمَا وَاحِدٌ، فَمَحَلُّهُمَا وَاحِدٌ.

وَهَذَا كُلُّهُ تَنْبِيهُ عَلَى كَوْنِ الْحَكْمِ بِتَغَايِيرِ الْفِعْلِ وَالْمَفْعُولِ ضَرُورِيًّا، لَكِنَّهُ يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يَتَأَمَّلَ فِي أَمْثَالِ هَذِهِ الْمُبَاحِثِ، وَلَا يَنْسَبُ إِلَى الرَّاسِخِينَ مِنْ عُلَمَاءِ الْأَصُولِ مَا تَكُونُ اسْتِحَالَتُهُ بَدِيهِيَّةً ظَاهِرَةً عَلَى مَنْ لَهُ أَدْنَى تَمَيُّزٍ، بَلْ يَطْلُبُ لِكَلَامِهِمْ مَحْمَلًا يَصْلَحُ مَحَلًّا لِنِزَاعِ الْعُلَمَاءِ وَخِلَافِ الْعُقَلَاءِ؛

لا سيما الأئمة من أهل الحق

= بَلْ مَعْنَى الْخَلْقِ: إِفَاضَةُ نَفْسِهِ، كَيْفَ وَذَاتِهِ مِنَ الْمُمَكِّنَاتِ، مُفْتَقِرَةً إِلَى الْعِلَّةِ فِي مَرْتَبَةِ نَفْسِهَا، مُقَدِّمَةً عَلَى عَوَارِضِهَا، وَإِلَّا لَمْ تَكُنْ مُمَكِّنَةً فِي مَرْتَبَةِ نَفْسِهَا مِنْ حَيْثُ هِيَ، بَلْ وَاجِبَةٌ أَوْ مُمْتَنِعَةٌ، وَهَذِهِ الْحَاجَةُ قَائِدَةٌ إِلَى أَنْ الْفَائِضُ عَنْهُ بِالذَّاتِ نَفْسُهَا وَوُجُودُهَا بِالْعَرَضِ.

قَوْلُهُ: لَا مَعْنَى لِخ: غَيْرُ مُسْلِمِ الْخَصْمِ، بَلْ مَعْنَاهُ: مَا قَامَ بِهِ بِالذَّاتِ، وَهُوَ قَائِمٌ بِالْمَكُونِ بِالْعَرَضِ وَالوَاجِبِ بِالذَّاتِ؛ إِذْ هُوَ الْمُنْشَأُ لَهُ حَقِيقَةٌ، وَهَذَا تَجَوُّزٌ، فَافْهَم.

قَوْلُهُ: [لَأَنَّ الْحَوَادِثَ غَيْرَ قَائِمَةٍ بِهِ، وَلَأَنَّ مِنْهَا الْجَوَاهِرَ وَمِنْهَا الْأَعْرَاضُ لَا تَقُومُ بِذَاتِهِ.]

قَوْلُهُ: [وَقَدْ قُلْتُمْ: إِنْ تَكْوِينُ الشَّيْءِ عَيْنُهُ، فَتَكْوِينُ السَّوَادِ عَيْنُهُ، فَمَا قَامَ بِهِ السَّوَادُ قَامَ بِهِ تَكْوِينُهُ.]

قَوْلُهُ: [وَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ بَدَاهَةُ الْبَدِيهِيِّ نَظَرِيَّةٌ؛ لِأَنَّ الْبَدِيهِيَّ نَفْسَهُ لَا ثُبُوتَ صِفَاتِهِ لَهُ، فَلَا حَاجَةَ إِلَى التَّنْبِيهِ عَلَى التَّنْبِيهِ.]

قَوْلُهُ: [الْمُخْتَلَفَةُ بَيْنَ الْأَشْعَرِيَّةِ وَالْمَاتَرِيْدِيَّةِ، مِثْلًا فِي الْعِلْمِ.]

قَوْلُهُ: لَمْ يَرِدْ بِهِ الْمَعْنَى الْإِصْطِلَاحِي، بَلْ مُرَادُهُ: مَعْنَاهُ اللَّغَوِي؛ فَإِنَّ «الْكَلَامَ» أَصُولٌ مِنْ أَقْوَدِ

أَصُولِ الدِّينِ وَعِلْمُوهُ، فَالْمُرَادُ بِهِ عُلَمَاءُ الْكَلَامِ، وَأَشَارَ بِهِ إِلَى الْمَشَايِخِ الْأَشْعَرِيَّةِ، وَمِنْهُمْ إِمَامُهُمْ.

قَوْلُهُ: لِنِزَاعِ الْعُلَمَاءِ: [فَيَكُونُ لَا مَحَالَةَ نَظَرِيًّا غَرِيقًا فِي النَّظَرِيَّةِ.]

تفرع عن قوله: «يطلب» لا دليل عليه

فإن مَنْ قال: التكوين عين المكوّن أراد أن الفاعل إذا فعل شيئاً فليس ههنا إلا الفاعل والمفعول .

كإمام الأشاعرة شيخ المشايخ (سبحه)

وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والإيجاد ونحو ذلك: فهو أمر اعتباري يحصل في العقل

لأنه معنى مقصدي مخرج عنهما صفة العلاقة بينهما

من نسبة الفاعل إلى المفعول، وليس أمراً محققاً مغايراً

بالتأثير فيه

قوله. **فعل شيئاً إلخ:** قال الشارح في «شرح المقاصد»: يمكن أن يكون معناه: أن الشيء إذا أثر في شيء واحد بعد ما م يكر مؤثراً فالذي حصل في الخارج هو الأثر، لا غير، وأما حقيقة الإحداث والإيجاد فاعتبار عقلي، لا تحقق له في الأعيان، وقد ثبت ذلك في الأمور العامة. انتهى

قلت: لعل المراد: أن مفعول هذا الفعل -وهو المكوّن- ليس إلا الأثر الصادر عن الفاعل، وليس أثراً صادراً عنه في المفعول الذي هو المكوّن، بل الفعل بمعنى الحاصل بالإيقاع هو المفعول حقيقة لكل فاعل، لا ما فعل به الفعل؛ فإنه محل أثر الفعل، لا مفعوله. وإذا عرفت هذا فلا يكون ههنا إلا الفاعل ومفعوله، وهو الأثر الصادر عنه في الخارج، وأما المعنى المقصدي معنى الإيقاع والتأثير فليس له وجود في العين.

قوله **اعل والمفعول:** [وأعني لا هما مع هذين الوصفين، ولا مفهومهما الاشتقاقيان؛ لأنها كلها اعتبارية.]

قوله **إلخ:** بل ههنا وجود واحد يستند بالذات إلى الفاعل والمفعول، وبالعرض إلى هذا الأمر الاعتباري المأخوذ عن أحدهما أو مجموعهما، كما هو شأن الأمور الانتزاعية بالنسبة إلى مناشئها، وهذا هو معنى العينية أو عدم الغيرية، وليس معناه أنهما شيء واحد حقيقة ووجوداً، منسوباً إلى كل منهما بالذات، وإنما التكثر في التحليل العقلي كما في الأجزاء الدهنية.

وعلى [هذا] لا يرد ما أورد أولاً: أنه لا يلزم مما ذكر العينية بحسب الهوية والفردية، ولا الاتحاد في الوجود.

وثانياً: أنه يلزم كون الاعتباري متحد الهوية بالوجود الخارجي، فيكون موجوداً خارجياً متصلاً بالمفعول.

وثالثاً: أن العينية بهذا المعنى جارية في جميع الأمور العدمية، فما الوجه في تخصيص البحث به وجعله محل النزاع؟

قلت: النزاع في أنه هل يوازئ مبدءاً انضمامي وخارجي -كما في القدرة والعلم- أو مبدءاً هو عين الذات، أو لا؟ وإذا ثبت أنه اعتباري لم يثبت فيه مبدءاً منضم، فثبت الاعتبارية الموجبة لعدم الغيرية بذلك المعنى.

وقد يورد عليه بأنه إذا ثبت ذلك في الأمور العامة فلا وجه لجعله مبحثاً آخر؟ وبأنه كما أن التكوين عين المفعول كذلك عين الفاعل بهذا المعنى، فجعله نفس المفعول دون الفاعل ترجيح بلا مرجح. وبالنقض بسائر الصفات الحقيقية بأن عام إذا علم شيئاً فليس ههنا في الخارج إلا العالم والمعلوم. وأما العلم فاعتباري يحصل إلخ، وكذا القدرة، فيلزم منه إنكار صفات الأزلية كلها.

=

للمفعول في الخارج ، ولم يُرد أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكوّن؛ لتلزم المحالات.

ذلك القائل بالاتحاد

حين كان متدفقاً ، متحدي الذات والمقصود

وهذا كما يقال: إن الوجود عين الماهية في الخارج، بمعنى أنه ليس في الخارج

أي هذا يقول له بالعية

أي الوجود المصدري

للماهية تحقق، .....  
.....

= قلت: قد ثبت فيها مباد منظمة أو عين الذات بالبراهين لوجوب وجود القدرة والعلم قبل المقدور والمعلوم بالأدلة، ولم يثبت ههنا. ولما كان الكلام في غيرته أو عينيته ناشئاً من كونه أمراً اعتبارياً أو حقيقياً، وذلك لا يسوق إلا إلى كونه عين المفعول أو غيره، لا إلى كونه عين الفاعل أو غيره، بل هو على التقديرين: لا هو ولا غيره، لم يتعرض له في الفاعل، وهذا هو الحامل لذكره ههنا مع ثبوته في الأمور العامة، فافهم.

قوله: **في الخارج**: [والمشهور عند بعض أصحابه: أن معنى الاتحاد أن لفظ الخلق شائع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند إطلاقه غيره، ولو مجازاً].

قوله: **وهذا إلخ**: الظاهر عندي أيضاً ما حققه البعض: أن النزاع راجع إلى النزاع في أن الوجود عين الموجود أو زائد عليه، والفعل غير التكوين والإيجاد هو إحداث حالة في المتعلق، كما في القطع والصيغ والكتابة؛ فإن الأثر المرتب عليها حالة في متعلقاتها، وجودية أو عدمية. وأما التكوين والإيجاد ونحوهما فأثره نفس المفعول، لا حالة تحدث فيه؛ لأن وجود الشيء عينه عند الأشعري؛ فأراد التنبيه على هذه الدقيقة، فقال: التكوين عين المكون. ولم يرد به نفس الإحداث، بل ما ترتب عليه من الأثر؛ فإن إطلاق المصادر على الحاصل بها شائع. وأما غير الأشعري فعنده الوجود زائد على الذات، فأثر التكوين ليس نفس المكون، بل أثره اتصافه بالوجود.

وأورد عليه: بأنه أيضاً ثبت في الأمور العامة، فلا وجه لجعله مبحثاً آخر. وبأن النزاع في زيادة الوجود عند صاحب «المواقف» راجع إلى النزاع في الوجود الذهني، فمن لم يثبت - كالأشعري - قال: الوجود الخارجي عين الماهية مطلقاً، ومن أثبت قال: هو رائد عليها في الذهن، فمدعي الغيرية مع أنه ناف للوجود الذهني: ليس على بصيرة.

قلت: هذا سحيق جداً؛ لأن الكلام في عينية الوجود بمعنى ما به الموجودية وزيادته، ولا تفرغ له على الوجود الذهني وفيه، ولأنه في المصدري أيضاً مناط الخلاف، هو أن منشأ نفس الشيء من حيث هي أو مع حيثية زائدة، سواء ثبت الوجود الذهني أو لا. ولأنه لا معنى لزيادة الوجود الخارجي على الماهية في الذهن؛ إذ ليس هناك وجود خارجي حتى يعتبر عارضاً له زائداً عليه.

ثم على تقدير العينية أيضاً فرق بين الكلي والجزئي، حققناه في «سوانح الزمن». نعم، يرد على ما قررناه: أنه على تقدير زيادة الوجود أيضاً ليس أثر الجعل اتصاف الشيء بالوجود، بمعنى أن الشيء الموصوف كان، ثم اتصف به؛ فإنه باطل. وشرحنا تحقيقه في «القول الوسيط في الجعل المؤلف وال بسيط»، فتدبر.

ثم على تقدير تفرعه على نزاع الوجود الذهني لا إيراد على ذلك التقرير الذي أوردناه.

ولعارضها<sup>(١)</sup> المسمى بالوجود تحقق آخر، حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول<sup>(٢)</sup>، كالجسم والسواد، بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها، لكنهما متغايران في العقل، بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس، فلا يتم إبطال هذا الرأي، إلا بإثبات أن تكون الأشياء وصدورها عن البارئ تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والإرادة.

الاعتباري لا الانضمامي، وإلا لزم كثير من المحاذير  
موجر عنه  
نفسه حسب كونه محلاً  
في غيرت ووحدت الوجود  
المعروض والعارض  
هو الماهية  
هو الوجود  
كلمة كانت + حرة  
أي وجودها  
مخرج على غير قومه  
المعبر بالعصية  
٣ اعتباراً، لا امتيازاً ووجوداً  
الواجب الوجود  
ولتعلقهما

(١) قوله: **ولعارضها إلخ**: لأنه عارض انتزاعي، مأخوذ من نفس الشيء بعد انخراطه بنحو من الجعل في الممكنات، وليس له انضمام إلى الشيء، وإلا لزم تقدم وجود المنضم إليه على وجود المنضم، فيلزم تقدم الشيء على نفسه في الوجود، والتسلسل في الدور في الوجودات، بل وجوده في موضوعه هو غير وجود موضوعه. وكذا حال العوارض المتقدمة على الوجود أو مساوقة له، كالنقر والتميز والصدور والتشخيص وغيرها؛ فإنه ليس لها انضمام، لا لوجود موضوعها تقدم على وجودها. وحققنا الأمر في رسالة «الجعل».

(٢) قوله: **والمقبول**: [بالوجودين المتغايرين، فلزم تعدد وجودها وتماذي وجوداتها لا إلى غاية].

(٣) قوله: **في العقل**: [أي في تصويره ولحاظه التحليلي].

قوله: **أي الوجود دون الماهية**؛ لأنه لا تضاف بينهما، والتلازم في التحقق لا التصور. نعم، وصفا المعروض **«العارض متضافان مشهوريان، ومصدقاهما بالعرض، ومبدءاهما حقيقيان»**.

قوله: **حقيقة إلخ**: التكوين من صفاته الفعلية، والحد الفارق بين صفات الذات والفعل عند المعتزلة: أن ما جرى فيه شيء والإثبات فهو صفة الفعل، كما يقال: خلق له ولداً أو لم يخلقه له، ورزقه أو لم يرزقه. وما لا نفي فيه فهو صفة الذات، كالعلم والقدرة، فعندهم الكلام والإرادة مما يجريان فيه، فهما حادثان، كما في قوله: **«وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»** (بقرة: ١٨٥)، وقوله: **«وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ»** (آل عمران: ٧٧).

وعند الأشعرية: ما يلزم بنفيه النقص فهو صفة الذات، كنفي الحياة موت، ونفي القدرة عجز، ونفي العلم جهل، وإلا فهو صفة الفعل، فنفي الإرادة يلزمه الجبر، ونفي الكلام يلزمه السكوت أو الخرس، وهو نقص، فهما من صفات الذات. **«أن نفيهما موجود في كلامه تعالى، ولا يمكن إثبات نقصه فيه. والحق: أن نفي مطلقه نقص، ونفي فرد منه ليس سلباً. والنفي فرد يجري في القدرة، كالقدرة على الشريك، إلا أن لا يعد فرداً لها»**.

وعند الماتريدية: كل ما لا يوصف بضده صفة الذات، وكل ما يوصف به صفة الفعل، كالرحمة والغضب والرضاء.



والتحقيق أن تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده إذا نسب  
 إلى القدرة يسمى إيجاداً له، وإذا نسب إلى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك، فحقيقته  
 كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته، ثم تتحقق بحسب خصوصيات  
 المقدورات خصوصيات الأفعال، كالتصوير والترزيق والإحياء والإماتة وغير ذلك إلى ما  
 لا يكاد يتناهى.

وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر، وفيه  
 تكثير للقدماء جداً.....  
 أي ما لا يسامى

قلت بعد إمعان النظر يظهر أن مآل التفاسير الثلاثة واحد، هو جواز اتصافه تعالى بنفيه، أو يقال: بنقيضه، أو يقال: بضده؛ بناء على أنه ليس نقصاً. ومرجه: أن كل صفة له تعلقت بذاته بلا تعلق بغيره، أو بكل موجود غيره، أو ممكن غيره: فهي صفة ذاتية، وكل صفة لها تعلق بالبعض منها صفة فعلية. وأنهاؤها كلها ترجع إلى صفة هي التكوين، كما ينقله الشارح. قوله: **والتحقيق إلخ:** يشير إلى أنه ليس زائداً على القدرة، بل هو عبارة عن القدرة من حيث تعلقها بوجود المقدور؛ تأثيراً لها فيه على وفق الإرادة، فيسمى «إيجاداً» من حيث التعلق بالوجود. ومن حيث إنها منسوبة إلى القادر وصدر الأثر بقدرته: تسمى «خلقاً وتكويناً»، فالمسمى واحد، وله اسمان ومفهومان باختلاف النسبتين وتغاير الاعتبارين، بل هو عبارة لا عن القدرة، بل عن تعلقها وهو حادث، فهو صفة اعتبارية حادثة، ولا ضير فيه، فافهم.

قوله: [في التخصيص بأحد الجانبين وأحد الأوقات.]

قوله: [من حيث إنه تعلق مفيد لوجوده.]

قوله: [أي الإبداع والفعل والصنع وأمثالها.]

قوله: يشير إلى دفع ما يتوهم أنه إذا كان عبارة عن تعلق القدرة كان صفة للقدرة، لا لذاته تعالى، فلا يكون

المكون - بالكسر - هو بل هي. ووجه الدفع أنه مسامحة، بل عبارة عن كون الذات إلخ.

قوله: **ثم تتحقق:** [بيان السبب لاختلاف أنحاء التكوين وفصولها.]

قوله: **والإحياء:** [فهو مثلاً: كون الواجب بحيث تعلقت قدرته بحياة شيء.]

قوله: **وفيه تكثير إلخ:** [أي في هذا القول بالصفات] أي من غير ضرورة داعية وملحقة، وإلا فنفس تعدد القدر باعتبار الأوصاف لا مضايقة فيه، بل لا محيص عنه؛ للقطع بوجود الصفات الحقيقية، وهي قديمة لا محالة.

أي مبدؤه ومآله صفة حقيقة

وإن لم تكن متغايرة، والأقرب<sup>(١)</sup> ما ذهب إليه المحققون منهم، وهو أن مرجع الكل إلى التكوين؛  
بالذات بل بالصفات، فالتقليل واجب  
أي علماء ما وراء النهر من الماتريدية

فإنه إن تعلق بالحياة يسمى إحياء، وبالموت إماتة، وبالصورة تصويراً، وبالرزق ترزيقاً إلى غير  
فالأحياء ليس عبر التكوين. وليس بوعالة، بل فرد منه

ذلك، فالكل تكوين

من هذه المسببات والأفراد ويرد سجن

قوله **ب الخ:** في «الفقه الأكبر»: والفاعل هو الله تعالى، والفعل صفة له في الأزل، والمفعول مخلوق، وفعل الله غير مخلوق. وقال القاري في «شرحه»: وأغرب ابن الهمام حيث ذهل عن هذا الكلام، فقال: ليس في كلام أبي حنيفة تصريح بأن صفة التكوين قديمة زائدة على الصفات المتقدمة. انتهى  
ثم ساق القاري نقله بتمامه، على ما قدمناه عن «مسأيرته». ثم أورد عليه أن ما استفيد من نقل الطحاوي عنه مفهوم، لمفهوماً لا يعارض المنطوق المعلوم. انتهى

قلت: فيه نظر؛ لأن هذا أيضاً غير منطوق؛ لجواز أن يكون مراده مبدأ التكوين، وهو القدرة، وكثيراً ما يعبر بالشيء عن مبدئه، وأما التكرير فلا ضير فيه، وهو كثير في «الفقه الأكبر» بما لا يحصى.  
ولأنه لو سلم أنه منطوق فلا نسلم أنه معلوم مجزوم به؛ لتطرق الاحتمالات الكثيرة إلى فهم معناه.

ولأنه لو سلم أنه معلوم ظاهر فهذا مقام التحقيق، والأصول الاعتقادية لا مساغ فيه للتقلد حتى يجب اتباعه، وابن الهمام محقق في نفسه، لا جمود له على الاقتفاء الشخصي في الفروع الفقهية، فضلاً عن الأصول. وإذا فهمت هذا فاعلم أنه يوق ههنا بعد نقل كلام الإمام إلا حمله على محمل حسن مستقيم مهما أمكن، ولا ينبغي أن نحمله على ظاهره، فيفسد على موضوعه. لعرائه عن بنية عادلة. ثم نتفوه على الإساءة أنا لا نحمد على تأسيه وقوة آثاره خالعين عن الرقبة ربة قدوة سعاده: فإن هذه عدداً مشية حيكي وقسمة ضيزي، كما كان لنا حمل ما شجر بين الصحابة أو بين السلف الصالح من معهم، كالحسن وابن سيرين وابن إسحاق ومالك وابن أبي ذئب وأبي الزناد وابن معين والشافعي وأمثالهم، على محامل

قوله **ب الخ:** [يشير إلى أن المرجع بمعنى المال، لا بمعنى المبدأ، فلغايرة بين أفرادها بالاعتبار والنسب، لا بالمقوم].

قوله **ب الخ:** فنفس التكوين على هذا المذهب صفة حقيقية قديمة، لكن فصولها وأنواعها إما أمور اعتبارية غير متكررة اعتباراً، وكلها عين التكوين مع فروق لحاظية، ناشئة عن اختلاف تعلقاته باختلاف متعلقاته، كما أن عين واحد، لا كثرة فيه في ذاته، وإنما اختلافه بعروض النسب المختلفة الناشئة عن متعلقاته المختلفة الكلية والجزئية، الممكنة معلومة، كما يقال على مذهب البعض: البصر عين العلم، فإذا تعلق علمه بالألوان والأضواء والأشكال سمي بصراً، وإذا تعلقه بالأصوات سمي سمعاً، ولم يرد بغيرهما سمع، فلم يسم شماً ولمسا وذوقاً وتحليلاً، بل يسمى مطلق العلم.

عاشق اعتباري لا داني

وإنما الخصوص بخصوصية العلاقات.

لا بالخصوص ولا بالعوارض

أي خصوص أنواعه

... لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى

تقتضي تخصيص المكوّنات بوجه دون وجه، وفي وقت دون وقت.

بالقوة، أو بمعنى الصائرة إلى التكوين كما في «هَذِي لِلتَّحْقِينِ»

الجملة صفة للصفة

لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى

= وفي هذا المذهب تقليل للقدماء بالنسبة إلى مذهب من يجعل فصوله أيضا صفات حقيقية؛ فإن فيه تكثيرا كثيرا لهما، ولذا جعله الشارح أقرب إلى التحقيق وإن كان تحقيقه أن نفسه أيضا صفة اعتبارية أو عين القدرة كما يراه الأشعرية.

قوله: أزلية إلخ: ثابت بالكتاب والسنة، إلا أنها متشابهة الصفة مجهولة الكيفية كباقي صفاته، حقائقها وأكناهاها خفية. وإرادته يتعلق بكل موجود، فلا يمكنهم تحريك ذرة في العالم إلا بإرادته، ومشتتهم تابعة بمشيئته، كما قال: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (الذهر: ٣٠).

وإرادته أزلية، ولا تقدم فيه ولا تأخر، ولا تبدل ولا تعير، وهي المشيئة عندنا واحدة في حقه تعالى، أما في العباد فتفترقان، ولو قال لامرأته: أردت طلاقك: لا تطلق، ولو قال: شئت طلاقك: تقع؛ لأن «الإرادة» من «الرود»، وهو الطلب، و«المشيئة» هي الإيجاد؛ لأن الشيء هو الموجود، فهو كقوله: أوجدت طلاقك. ورده القونوي بأنه لو كان كذلك لم يحتج إلى النية. وحاصله: أن المشيئة نحو من الإرادة، هي التامة، والإرادة مطلقة، فالأولى عليه أن يذكر المشيئة في صفاته لا الإرادة.

وقد يتوهم أنه طلب الإيمان من فرعون وأبي جهل، والطلب إرادته ومشيقته، ومراده ومشيقته واقع لا محالة، ولم يوجد ههنا، لكن إيجاده - وهي مشيقته - يلزمه الوجود. وأجيب بأن طلبه باختيار المكلف أمر، ولا يلزمه الوجود، ولا باختياره إرادة ومشيقته، ويلزمهما الوجود.

ثم هذا المبحث يشير إلى أن هذا هو التكوين باختلاف جهات الاعتبار أو هو مبدؤه، والتكوين اعتباري، فليس المبدأ غير ذلك، حتى تعد صفة برأسها.

قوله: [أي لبيان ثبوتها والتنبيه عليه، لا بيانه بالاستدلال كما هو الظاهر.]

قوله: [أي مقدورة الكون، وآثره على «المقدورات»؛ بناء على الإشارة إلى أن المراد به ترجيح الوجود.

لا العدم.]

موجب بالذات، لا فاعل بالإرادة والاختيار، والتجارية من أنه يريد بذاته لا بصفته ،  
وجود العالم أي معلوله الأول منه  
 وبعض المعتزلة من أنه يريد بإرادة حادثة لا في محل، والكرامية من أن إرادته حادثة في ذاته. ....  
وجمهورهم على أنها علمه بالأصلح

قوله : أي علة موجبة لمعلوله الأول، ومبنى قولهم أن ما يتوقف عليه المعلول إن كان كافيا في إيجادها وجامعا لجميع ما لا بد منه لوجوده بأن لا يتوقف وجود المعلول على أمر خارج عنه، يكون لا محالة علة موجبة لوجوده، ويلزم من وجودها وجوده؛ لأنه لو لم يلزمها ووجد بعد وجودها بزمان، فإن حصل وقت وجوده مرجح لوجوده مما كان يناط به وجوده ويرتبط به حدوثه، لم يكن ما فرض مجموعا لكل جامعا لكل مجموعا جامعا له، وخلاف الفرض مصداق النقيضين، وإن لم يحصل ذلك عند حدوثه لزم الترجيح بلا مرجح.

ويجاب عنه تارة: بأن المحال عندنا الترجيح بلا مرجح، بمعنى: الإيجاد بلا مولد، لا مطلقه. ونسبوا في حواره بأمثلة، كمثال الهارب وغيره مما مر، وبسط في «شرح المواقف».

وتارة بأنه حصل أمر آخر مرجح لوجوده، هو تعلق إرادة المختار بوجوده، وهو وإن كان حادثا - أي متحددا - فهو أمر اعتباري لا يحتاج إلى إحداث المحدث، وإنما الحاجة إليه في الموجودات التي لا تناط باعتبار المعيار، ومنشأ انتزاعه الإرادة، وهي أزلية غير مخلوقة. وتارة بأن من جملة ما لا بد منه لوجوده إيقاع الموقع، وهو أمر اعتباري يحصل عند وجود المعلول، وهو في نفسه محتاج إلى العلة، كالتكوين لا يحتاج إلى تكوين آخر، وإلا يلزم الاستحالات. وعلى هذين الوجهين سلم أن العلة الكافلة الجامعة لجملة ما لا بد منه، تكون علة موجبة لمعلولها.

وأورد المنع على كون الواجب علة جامعة بهذا المعنى، بل لا مجموع مع إرادته، بل هو مجموع مع إرادته وتعلقها. وقارة بأن التعلق بزمان خاص قد يكون من مقتضى نفس طبيعة الكائن الزماني من حيث هي، فهذا الشرط يكون معتبرا في جانب المعلول - أي في جانب المادة القابلة - من قبيل شرائط الاستفاضة واستعداد العلة القابلة لقبول الفيض، فلزم حدوث والفك بهذه الضرورة الطبيعية، كما قالت الحكماء أيضا في صدور الحوادث العلوية والسفلية عن قدمائهم، فافهم.

قوله: بالإرادة: [الصالحة لتعليقها بكل من الإيجاد والإعدام وإبقاء العدم].

قوله: التجارية إلخ: [بتقدم النون على الجيم المشددة]. المعزوة إلى حسين بن محمد النجار. قيل: هذه من كبار الفرق الإسلامية، وافقونا في خلق الأفعال وأن الاستطاعة مع الفعل، والعبد كاسب لفعله. ووافقوا المعتزلة في نفي الصفات وجودية، وحدوث الكلام ونفي الرؤية البصرية، أي رؤيتهم البارئ يوم القيامة. وما نقله أحد القولين لهم، والآخر أن معناه: غير مكروه ولا ساء ولا مغلوب، وذكره سابقا، وذكرنا المذاهب هناك سابقا.

قوله: لا بصفته: [كما زعمت الفلاسفة أن صفاته عين ذاته، فهو نفي لكونه فاعلا بالقصد. وعند الكعبي المعتزلي: أن نفي لفعله علمه به، ولفعل غيره أمره إياه به].

قوله: وبعض المعتزلة إلخ: أما جمهورهم فأنكروا إرادته للشرور والقبايح، وقالوا: يريد الإيمان والطاعة من الكل؛ زعما =



والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة بإثبات صفة الإرادة والمشية لله تعالى، مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به، وأمتناع قيام الحوادث بذاته تعالى.

وأيضاً نظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق الأصلاح دليل على كون صانعه قادراً مختاراً، وكذا حدوثه؛ إذ لو كان صانعه موجِباً بالذات لزم قدمه؛ ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة.

في وجوده مع غيره

بمعنى الانكشاف التام بالبصر

بمعنى الانكشاف التام بالبصر ، .....  
بمعنى أنه شيء للمفعول

= منهم أن إرادة القبيح قبيحة كخلقه، وهو مسألة الكسب والخلق، وستجيء. والمحققون منا على أن إرادته في كتابه تعالى على نحوين: ١- إرادة قدرية كونية خلقية، وهي المشية الشاملة لجميع الحوادث، كما في قوله: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ الآية (الأعام ١٢٥) ٢- وإرادة دينية أمرية شرعية، وهي المتضمنة للرضا والمحبة، كما في قوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْإِسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ الآية (البقرة: ١٨٥)، وأمثاله. والأمر متضمن لهذه الإرادة لا الأولى

قوله: **الناطق:** [كقوله: ﴿فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ (البروج: ١٦) و﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ (المائدة: ١)].

قوله: [ظرف مستقر، أي إثباتها متلبسة أو مقارنة بالقطع].

قوله: [الدليل مقوم بالإثبات السمعي مع هاتين المقدمتين والأدلة العقلية بإبطال كونه موجبا، وإثبات حدوث العالم].

قوله: **صانعه:** [لأنه مع استواء نسبته إلى الوجوه كلها يقتضي مرجحاً].

قوله: **قادراً:** [فإن من عشر على جزء قليل من مصالح شيء من خلقة وحكمه ومنافعه: أيقن أن فاعله مختار عالم صدر عنه ذلك بعلمه وإرادته].

قوله: **لزم إلخ:** فيكون هذه المسألة متوقفة على ثبوت حدوث العالم، ولا يتم إلا بعدم توقف حدوثه على كونه فاعلاً مختاراً.

قوله: **ورؤية إلخ:** هذه المسألة معركة الآراء، تفرد بها أهل السنة، وخالفهم فيها جميع الفرق الإسلامية، وإن قال برؤيته تعالى وجوازها المحسنة والكرامية، لكن [لا نقول] كقولهما بحسبته، والكلام في الأصل الكلي هو أن كل ما ليس حساً ولا حسماً يتجاوز حصره وسمعه، وما ليس معلول وما مضى يمكن إبصاره، وما ليس بصوت ولا حرف يمكن سماعه، كالكلام النفسي، حال فهم كل الفرق.

قوله: [بأن يكون القوة الناصرة واسطة محضة في حصول كشفه التام للنفس الناطقة؛ لا أن القوة =

وهو معنى إثبات الشيء كما هو بحاسة البصر، وذلك أنا إذا نظرنا<sup>(١)</sup> إلى البدر، ثم أغمضنا العين،<sup>في حصة</sup> فلا خفاء في أنه وإن كان منكشفاً لدينا في الحالتين، لكن انكشافه حال النظر إليه أتم<sup>في حصة</sup> وأكمل،<sup>فتح ح. معجمة</sup>

= مدركة أو علة قريبة له، بل هي طريق محص لها سببية اتفاقية، من غير تأثير، أو تأثير من المدرك بالفتح والأولى عندي في هذه المسألة نظمها في سمط التشابهات، كاليد والرجل والعين والساق والوجه والسرور وأمتاها، وعزل اسحت والكلام عنها. وأن يقال: نسب ذلك بالتواتر الضرورة من الدين بالصيغ الإلهية والسوية، فيؤمن به على جهلا بكميته وكسبه وحقيقته على نمط سائر التشابهات، ولا ندير ذلك في الكلام والمناظرة والمطارحة؛ لئلا ينجر وينساق لأمر إلى العوج والأود؛ لأن العقل يستبعده، ولا يقر عليه.

وبالجملة: إيقاعها تحت إدارة الأدلة العقلية غير مناسب جدا، بل يخاف فيه غلبة المخالف وظفره؛ لأن الظواهر مساعدة له، وعامة البحث إنما هي على الأنماط الفلسفية، وأدلتها بظاهرها تكون أنصارا معاضدة له، كما يظهر بالفحص عن مظانها ومداركها. ومذاهب الانطباع والشعاع والحضور بهم كلها آية عنه، وكذا قولهم بتعلق البصر بالذات بالضوء واللون، وبأن القوة مادية، لا تكون واسطة إدراك المجرى، وأمثالها كثيرة.

وهذه المسألة ذكرها الغزالي من الأصول المتعقدة لإثبات صفاته بمعنى كونه مريئا. وأما رؤيته تعالى لنا فمتفق عليه بأنه صير سمع<sup>فوله</sup> والحق أن صفاته كلها متشابهة الكيفية، مجهولة الأكناه لنا، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا.

[تحرير لحل النزاع ذكره صاحب «المواقف» أيضا، بناء على أنه يراد به انطباع الصورة، لا خروج الشعاع ولا حضور الشيء أمام الحاسة، ولا تأثيرها منه أو تأثيرها فيه.]

فوله: **أتم إلخ:** [كما إذا عرفنا الشمس بالحد أو الرسم، ثم رأيناها فإدراكها هذا هو الأول]. فإن المشاهدة أتم كشفا عند كل أحد، وكذا إذا علمنا شيئا علما جليا تاما ثم رأيناه نعلم بداهة أن في الثانية زيادة في الكشف ليست في الأولى وباتت الفلاسفة: هذه الزيادة تعود إلى تأثير الحدقة لا إلى زيادة في الكشف تسمى رؤية؛ لأن من نظر إلى الشمس بالاسقضاء ثم عمص ينحيل أن الشمس حاضرة، ولا يمكنه أن يدفعه عن نفسه، وما هو إلا بتأثر حدقته عن صورتها، نسب فيها بعد زوال الرؤية.

وكذا من حدق النظر إلى روضة حصراء طويلا ثم نظر إلى أبيض يراه ممتزجا بالخضرة والبياض، فظهر تأثيرها عن حصرتها، ثم الضوء القوي يقهر الناصرة. وكذا سدة البص. ولذا لم ير بعدهما ضوء ضعيف وبياض ضعيف، ولذا من خرج من عند السراح في الليل لا يرى شيئا، كأنه ظلام متراكم، مع أن فيه ضوءا خفيفا كما بالكواكب، فلو لا التأثير لم يظهر عند الآثار. وأجيب عنه بأنه يدل على التأثير، ولا كلام فيه، ولا يدل على أن تلك الزيادة هي التأثير، فلا للإبصار تأثر لها، لا مسروط به عندنا، وفيه تأمل. أو منصهم مرتبة المانع، فيكفيهم الجواز بأنه عين الزيادة، فتدبر.

[فأدنى مراتب الانكشاف التعقل ولو جليا قطعيا، ثم التخييل، ثم المشاهدة، وهي أعلى الأبناء.]

ولنا بالنسبة إليه حينئذ حالة مخصوصة، هي المسماة بالرؤية. **الاستحالة** بمعنى أن

العقل إذا خُلِّي ونفسه<sup>(١)</sup> لم يحكم بامتناع رؤيته، .....  
٢ عن شواذب الوهم وشواغل العادة

قوله: **حائزة إلخ**: قال الآمدي في «الإحكام»: اجتمعت الأئمة من أصحابنا على أن رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا، واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا، فأثبتها بعضهم ونفاه آخرون. وهل يجوز أن يرى في المنام؟ فقيل: لا. وقيل: نعم. والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا وإن لم يكن رؤية حقيقة. ولا خلاف بيننا في أنه تعالى يرى ذاته، والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لدى الخواص واحتلوا في رؤيته لديه. انتهى

وقال القاري في شرح «الفقه الأكبر»: ذهب طائفة من مثبتي الرؤية إلى استحالة رؤية الله تعالى في المنام، منهم الشيخ أبو منصور الماتريدي، قيل: وعليه المحققون، واحتجوا بأن ما يرى في المنام خيال ومثال، وهو منزعه عنه. وجوزها بعض أصحابنا، لكن بلا كيفية وجهة ومقابلة وخيال ومثال، متمسكين بالحكي عن السلف، كما روي عن أبي زيد أنه قال: رأيت ربي في المنام، فقلت: كيف الطريق إليك؟ فقال: أترك نفسك وتعال. وقيل: رأى أحمد ربه في المنام، فقال: يا أحمد، كل الناس يطلبون مي إلا أنا يزيد، فإنه يطلبني. وكان منشؤه أنه قيل له: ما تريد؟ قال أريد أن لا أريد. وروي عن حمزة الزيات، وأبي الفوارس الكرماني، ومحمد بن علي الحكيم الترمذي، والكردي شمس الأئمة أنهم رأوه في المنام. انتهى

**قلت**: الظاهر ما قال الشيخ الإمام؛ فإن له تعالى صوراً مثالية، هي مجال لظهوره ومظاهر لتجلياته، فكلما ظهر فيها قوة الوجوب أكثر، وآثار الربانية أغرز من سمات الإمكان، يُرى رؤيتها رؤية الرب بالنظر إلى تلك الآثار، ويقع مناطا للحكم بالعينية، فتدبر.

قوله. [لأن تقلب الحدقة والجهة والمقابلة والتلون والضوء وعدم القرب والبعد في الغاية شروط عادية.]

قوله: بالنصب، أي مع نفسه وذاته معرفة عن شواذب الأوهام وأغاليط الوسواس، وفي هذا التفسير للجواز نظر من وجهين: الأول: أنه إمكان بمعنى أنه احتمال عقلي وتجويز ذهني بمجرد ملاحظته المفهوم أول الوهلة، لا بمعنى أنه إمكان ذاتي، فهذا يشمل الممتنعات النظرية؛ فإن العقل إذا خلّي عن كل ما عداه يجوزها بمجرد ملاحظتها. وقد يجاب عنه بأن المراد: العراء عن غلبة الوهم وأمثالها، لا عن إقامة برهان الامتناع، كما في الحكم بحسميته تعالى، وإليه يشير قوله: «ما لم يقدح إلخ».

والثاني: أن عدم وجدان البعض دليل الامتناع لا يستلزم عدم وجدان الكل له؛ لجواز أن يجده أحد ولم نعلم وجدانه. ولو سلم فعدم الوجدان ولو مطلقا لا يستلزم عدم الوجود؛ لأن عدم العلم أعم من علم العدم. ولو سلم عدم الوجود فعدم وجود الدليل على الشيء لا يستلزم عدم ذلك الشيء؛ لجواز أن لا يكون إلى علمه سبيل، وعلى وجوده أمانة ودليل، ويكون في نفسه موجودا؛ إذ لم يقدح على امتناع ذلك أيضا دليل بعد، ومن ادعى فعلية البيان. ألا ترى أن بعضهم توقفوا في امتناع المجردات وإمكانها، ولم يقدح عندهم دليل قوي على امتناعها، ولم يقولوا بجوازها؟ =

ما لم يقيم له برهان على ذلك، مع أن الأصل عدمه، وهذا القدر ضروري، فمن ادعى الامتناع

في الأساس من حكم العقل

فعليه البيان.

أي إقامة أدلة الامتناع

وقد استدل أهل الحق على إمكان الرؤية بوجهين: عقلي وسمعي. تقرير الأول: أنا

بإمكان الداعي. بل الإقناعي مما لا يندم بحال من الشرح

في معنى

قاطعون<sup>(١)</sup> برؤية الأعيان والأعراض؛ .....

أي حازمون أي الجواهر من المحسوسات المقصورة

= لعدم دليل امتناعها. وقد حقق المحقق الدواي في حواشي «شرح التجريد» في بحث إعادة المعدوم: أن عدم وجدان البرهان على امتناعها لا يثبت إمكانها، ولا يوقعها في فضاء الجواز، بل ثمرته التجويز العقلي والاحتمال الذهني، وهو غير مفيد لمدعي. وحققت أيضا: أن الأصل ليس عدم الامتناع في الكل، بل كل من المواد الثلاث محتاج إلى الدليل، لا يثبت شيء منها بلا دليل، على نمط أنه الأصل في الأشياء، فيبطل به ما قاله الشارح: «مع أن الأصل إلخ».

[كالفلاسفة وسائر الفرق الإسلامية، سوى المجسمة وأهل الحق].

فوله

فوله: أن القدر المسلّم الضروري بداهة كونه مبصرة مرئية، ولو في بادئ الرأي وعلى التجويز، كما أن تحرك جالس السفينة بديهي؛ لظهوره، لكنه على التجويز؛ لكونه بالواسطة في العروض، فالفلاسفة قائلون بأنها مرئية لكن لا مطلقا على نحو واحد، بل المبصر بالذات بمعنى متعلق بالبصر بالذات، وهو الذي تريدونه بعلّة صحة الرؤية كما حققتم في الضوء أولا وبالذات، واللون ثانيا وبالذات، والبواقي - كالجسم والمقدار والشكل والحركة وغيرها - ثانيا وبالعرض بتوسط ضوء واللون، أي بتوسط المجاورة والمقارنة بحلوها فيه، أو بحلوها وحلوله في محل كتتحرك الجالس، وأما الامتياز عند العقل فكفيه الإبصار بالعرض، فعلى هذا لا يكون علة صحة الرؤية - أي متعلق الرؤية - إلا الإضاءة، أي الهيئة النورية العينية. وبدون إبطال رأيهم هذا لا يتم الدليل.

ثم فيه شيء آخر، هو أنه بناء على الاستقراء؛ إذ حصر العلة في الثلاثة غير دائر بين النفي والإثبات، فلا يكون قطعيا حاسما. مع أن الاستقراء أيضا مخدوش الظاهر؛ بأن تكون العلة الجسمانية أو المادية، أو التقدير أعم من الجوهرية والعرضية لا لتلويح الأعم أو الإضاءة أو الإمكان الخاص النعني، أو الوجود الممكن، أو التحيز المطلق، أو المعلولية، أو الصدور عن حائل، وأمثالها المشتركة بين الجوهر والعرض - لا بينهما وبين الواحد - كثيرة

وبالجملّة الاقتحام في معاطب معارك العقل مورط مهلك، جار إلى الغواية غير مرجو النجاة عن مضايقه، ولذا اختار بردي - وتبعه الإمام الرازي - الإعراض عنها، والتمسك بالأدلة السمعية؛ لأنه أسرع إلزاما للخصم وإفهاما للعوام. فلو أورد فيها معارضة بالمعقول.

قلت: هذا أيضا غير منج ولا مغن؛ لأن الاعتصام بالسمع إنما يمكن بعد إثبات الإمكان، فمرتبة الكلام في الامتناع لا يمكن قبل مرتبة الإثبات بالسمع، ولذا تؤوّل وتصرف النصوص القطعية عن ظواهرها، ولا يعتد ظواهرها عند سنوح =



أي وسطه، لا أنه فارق؛ فإنه العقل

ضرورة أنا نفرق بالبصر بين جسم وجسم، وعرض وعرض، ولا بد للحكم المشترك من

علة مشتركة، وهي إما الوجود أو الحدوث أو الإمكان؛ إذ لا رابع يشترك بينهما، والحدوث

عبارة عن الوجود بعد العدم، والإمكان<sup>٢١</sup> عن عدم ضرورة الوجود والعدم،

= استحالات عقلية، كما في جسميته تعالى، فلو كان السمع دليلا على الإمكان مقدما على الأدلة العقلية لأثبت جسميته بالآيات الكثيرة والأخبار وجهته وأعضائه. وإذا عارضوكم بالعقلي عارضتموهم بالسمعية.

وإذا ثبت الامتناع عند المعتزلة فصرف النصوص لزهم لا محالة والأحسن بل اللازم عندي ما قال قاضي خان: ترك الكلام في هذه المسألة حسن، وما رده القاري غير مقبول، بل

الواجب أن يقال: إن هذا ثبت من الدين ضرورة بالتواتر وتظاهر النصوص بحيث لم يمكن دفعه وصرفه، والواجب في مثله اعتقاد حقية مراده مع اعتراف الجهل بكنهه وكيفه كما هو دأب السلف في المتشابهات، فافهم لعل الصواب لا يتجاوز.

٢١ قوله: نفرق: [أورد عليه بأن الفرق بمدخل من البصر لا يقتضي كون المفروق مبصرا، وبأنه إن أريد الفرق برؤية البصر فمصادرة، وإن أريد باستعماله فالبصر يفرق بين الأقرع والأقطع].

قوله: والإمكان إلخ: [وأیضا هو يشمل المعدوم، فلو عللت به وجب صحة رؤية المعدوم الممكن]. أخرجه صاحب

«المواقف» عن العلية بأنه يعم المعدوم أيضا، فبعليته يلزم رؤية المعدوم، وهو باطل إجماعا، وأشرنا إلى جوابه فيما مر.

وأما هذا الطريق ففيه نظر: لأن لا سلم أن الإمكان سلب محض، لأن السلب ليس إلا في مفهومه، والشيء لا يكون سلبا أو معدوما بعدمية مفهومه.

ولأنه لا يسلم أنه عبارة عنه، بل عن صلوح الشيء للصدور، أو عن استوائه في طرفيه، أو عن كونه غير مقتض للوجود والعدم، والمفهوم لا يكون سلبا بعدمية القيد، كما في «رجل غير فاضل»

ولأنه لو سلم فيجوز كونه سلبا ثابتا، لا سلبا بسيطا؛ لأنه صفة للممكن ومن الأعراض العامة اتفاقا، والصفات قائمة بموصوفاتها ولو انتزاعا، والقيام نحو من الوجود، والسلب البسيط ليس من الصفات والعوارض، وإلا لانقلب ثابتا.

ولأنه لو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي، وهو الصحة أي الإمكان، والعدم للعدم، كعدم العلة لعدم المعلول.

ولأنه لو سلم أنه لا يراد بصحته مفهومها العدمي، بل متعلقه أي مصداقه، كما قالوا. قلنا: هكذا يجوز أن يراد بالإمكان متعلقه ومطابقه ومنشؤه ومصداقه

ولو سلم كل ذلك فإنه يتم في الإمكان، لا في الحدوث؛ لأن المسلم عدم صلوح العلية في نفس العدم، لا في المستمر على المعنى العدمي. ولا عدم صلوح الشرطية في العدم، فيجوز أن يكون مجموع الوجود والعدم في الحدوث علة وأحدهما - وهو العدم - شرطا للعبية، أو يكون العلة هو الوجود المقيد بذلك أو الملحوظ به، والعدم خارجا عن العلة قيدها أو للحاطها، فلا يلزم عدمه علة الحدوث.

ولا مدخل للعدم في العلية ، فتعين الوجود ، وهو مشترك بين الصانع وغيره ، فيصح أن يرى  
 من حيث تحقق علة الصحة ، وهي الوجود ، ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص  
 الممكن شرطاً<sup>(٣)</sup> ، أو من خواص الواجب مانعاً.  
لا وجود من لوازم العلية الرؤية  
 أي معنى ، لا لفظاً فقط من الممكنات  
 ووجود العلة المستقلة في أمر يوجب وجود حكمها  
 أي امتناع البرهان  
 عن وجود استغناء للرؤية

وكذا يصح أن يرى سائر الموجودات من الأصوات والطعوم والروائح وغير  
 ذلك ، وإنما لا يرى بناءً على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة ، لا بناء  
 على امتناع رؤيتها.  
أي كما يصح أن الواجب  
 من المدوسات بالفعول  
 لا على أنه يمنع عقلاً  
 فالأسباب أمارات وأسباب ظاهرة لا حقيقية  
 بالذات عقلاً

وحين اعترض بأن الصحة عديمة ، فلا تستدعي علة ، ولو سلم فالواحد النوعي  
 قد يُعَلَّل بالمختلفات ،  
لطرف متعلق بقوله : «أجيب» الآتي  
 لأن المحتاج إليها هو الوجود  
 بأنواعه وحسن

«قوله: في العلية: [لأنه لا تأثير لما هو عدم وسلب].

«قوله: الوجود: [بعد إسقاط الإمكان والحدوث؛ لاشتغالهما على العدم، أو بعد إسقاط العدم عنهما، فيبقى الوجود].  
 «قوله: [مع أنه لو تمت الشرطية أو المانع لم يمنع الصحة بالذات، وهو المطلوب، بل بالعكس الخارجي،  
 فافهم] ولم يثبت بعد. نعم يتوهم أن التجرد عن المادة مانع عن المحسوسية. وقوله: «وكذا يصح إلخ» مبني على أن ما  
 حمله من شرائط البصر أو السمع وغيرها عادية لا حقيقية، حتى يمتنع عقلاً بدونها بالذات.  
 قوله: أن يرى: [بالعين أو القوة الباصرة؛ لقدرته تعالى على أن يعطيها أن تبصرها].  
 قوله: تعالى: [أي هو بالنظر إلى جري العادة، كما هو رأي الأشاعرة في العلل والأسباب].

«قوله: وحين إلخ: الأصوب عندي في إدارة الكلام على المسالك العقلية: أن لا يتحملوا على أنفسهم مؤن الإثبات وأنقال  
 قوة الدعوى وإصره وأغلاله، بل يقصر البحث من هذا الجانب في القدر في أدلتهم على الامتناع العقلي الذاتي، فيخلص  
 مرتبة السائل المانع، وللمخالف يسلم منصب المدعي، حتى لا يقعوا في المعاطب المورطة المتعذرة النجاة عنها. ويقال بإزاء  
 مخالف: مدار صرف النصوص القطعية عن ظواهرها هو ثبوت الامتناع بالبراهين العقلية القطعية، كما في التحسم لا إثبات  
 مؤازر بالبرهان، ولا توهم قيام برهان على الاستحالة أو احتمالها، متى لم يقدّم عندنا برهان قوي بعد على امتناع الرؤية؛ بناء  
 على أنه لم يثبت كون الشرائط حقيقية، وجاز كونها على جري العادة: تبقى النصوص في اعتقاد ظواهرها على أصلها، وهو  
 عدم الصرف؛ إذ لو لا ذلك لم يعتقد بظواهر سائر النصوص؛ لاحتمال قيام برهان على خلافها.  
 قوله: قد يعلل: [لا الشخصي، وإلا لزم توارد العلل على شخص واحد].

كالحرارة بالشمس والنار، فلا يستدعي علة مشتركة. ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي.  
 أي بانعكاس أشعتها، وإلا فلا حرارة فيها <sup>بمعنى ما به الموجودة</sup>  
 ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود، بل وجود كل شيء عينه. أجيب بأن المراد بالعلة: متعلق <sup>كالحادث</sup>  
 عى ما هو مذهب الأشاعرة <sup>لأنه لا يقبلها للعدم أي عين ماهيته</sup>  
 الرؤية والقابل لها، ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا. <sup>بمعنى موجود في العز</sup>  
 أي علة القابلية، لا الفاعلية <sup>٣</sup>

قوله: فلا يستدعي إلخ: اعلم أن المخالف أورد على هذا الدليل وجوها:

الأول: أن الأعراض مرئية، لا الجواهر، وما يرى من الجواهر من أقطارها الثلاثة، هو المقدار، وهو عرض، لا جوهر. وأجيب بأنه بناء على نفي الجوهر الفرد، وقد أثبتناه، وقد عرفت أن أدلة إثباته - كما ترى - غير قوية. ويجاب بأنه لو توقف الرؤية على المقدار العرضي لم يمكن تصور وجودها بدونه، مع أننا لو فرضنا تركيب هذه الأجسام المشهودة من الأجزاء التي لا تتجزأ، بلا اتصال حقيقي بل باتصال حسي: رأيناها بلا مرية.

وفيه أن هذا الحسي الخيالي نائب مناب الحقيقي في باب الرؤية، ويفرض حقيقيا، فيكون هو المقدار العرضي في هذا الباب، ولا يطلب ههنا الواقعية كما في الشعلة الجوالة، وتحرك ساحل البحر لجالس السفينة.

والثاني: أن الصحة هو الإمكان، وهو عديم لا يحتاج إلى العلة.

والجواب إلزاما: معارضته بأدلة كونه وجوديا. وتحقيقا: أنه لا يراد بعلمتها ما يؤثر فيها ويجعلها موجودة، بل ما يمكن أن يتعلق به الرؤية، وبالجملية: منشأ أخذها وانتزاعها ومصادق حملها على شيء، والمطابق المحكي عنه بحكاية الصحة، ويقال له متعلق الرؤية، وهذا مما صرح به الآمدي، وهو أمر موجود، لا عديم محض.

وفيه: أن هذا المعنى لا يسلمه الخصم في كل عرض كالقوى النفسانية والطبيعية والحيوانية والاستعدادية والعلم والقدرة والإرادة، ولا في كل جسم كما في البسائط العنصرية والفلكية الغير المنيرة، ولا في الجواهر المجردة كالنفوس، على أنه كما قرر ذلك. فليسلم ولا ينكر في علية الإمكان للرؤية إذا أخذ فعليا أو واقعا.

والثالث: أن الواحد النوعي - أي بالوحدة الكلية المبهمة لا الشخصية - يعلل بالطبائع المختلفة اختلافا نوعيا لا ينتهي إلى اشتراك معنوي. وأجيب بما مر: أن المراد بعلمتها متعلق الرؤية، ولا دخل فيه لخصوص هوية جوهر ولا عرض، كما مثله بالشبح المرئي من بعيد.

وفيه ما مر: أن عديم المرئي من بعيد هو لونه وضوؤه، وأما جسمه وباقي أعراضه فبالعرض.

والرابع: أن المذكورية والمعلومية والإمكان أيضا مشتركة بينهما كالوجود، فلا يتم الحصر. وأجيب بما مر: أنها لا تخص الموحود. وفيه أنه لا يتم في مطلق التحيز وغيره.

والخامس: أن الوجود غير مشترك عند الأشاعرة بل مشترك لفظا، ولا اتحاد بين الوجودات في ذاتي، بل وجود كل شيء عينه. وأجيب بأن الدليل إلزامي من قبل الأشعري، وتحقيقي من قبل غيره، قاله الآمدي. وبأن معناه: كون الشيء ذا هوية، وهو مشترك ضرورة.

طوبى لقلوبه: «إنما تدرك»

ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم أو العرض؛ لأننا أول ما نرى شبحاً من بعيد إنها  
 جوب عن قوله: «فالواحد النوعي» أو الجوهر الفرد  
 يدرك منه هوية مّا، دون خصوصية جوهرية، أو عرضية، أو إنسانية، أو فرسية، ونحو  
 لأن ذلك غير متميز في الإدراك برؤيته من بعيد  
 بل متقدرا بتقدير ما  
 ذلك، وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيله إلى ما فيه من الجواهر  
 هي الحملة الحاصلة من بعيد  
 كما في إحمال الساحة المحنة  
 من أنحاء الجوهرية والعرضية

والأعراض، وقد لا نقدر، لعدم التميز الكامل

= وفيه: أن هذا مفهوم محض عارض اعتبار، أي لا يصلح أن يكون متعلق الرؤية إلا مصداقه ومنشأه، وهو مختلف  
 لا اشتراك، وهو عين حقيقة كل شيء، وما أورد عليه الشارح قدمناه سابقاً، ومعناه: كون المتعلق هو المادية أو الجسمانية  
 لا المفهوم المردد بين الجسمية وما يتبعها، كما هو ظاهر كلامه، ولا يتصور التعدد في متعلقه؛ إذ وحدة المنتزع ناشئة من  
 وحدة منشئه، فتدبر.

قلت: قد وصل إلي سؤال عني نمط الأصول المبره عبيها في فلسفة أهل التحقيق من الإسلاميين. أن  
 قوله.   
 الحاصل لنا عند رؤية الباري - عز محده - وعند هذا النحو من اكتشافه: لا يجوز إما أن يكون كنهه وعين حقيقته، وحصوله  
 - وتصوره كنهه وعلمه بالذات محال على ما أقیم عليه البرهان، أو صفة حقيقية له، وكل صفة له كذلك عين ذاته على ما  
 حقق، أو وجوده أو تشخصه وهويته، وكلها عين ذاته أيضاً، أو صفة إضافية أو سلبية اعتبارية، وهو حاصل لنا الآن أيضاً،  
 ينبغي أن يقال له: رؤية، مع أن علم الصفات لا سيما الاعتبارية ليس رؤية وإبصاراً للشيء، وإنما هو علم تعقلي كلي وعلم  
 الوجه، على أن المرئي هو العوارض المشخصة للمادية، لا نفس الشخص، وليس هناك عوارض مشخصة، حتى يبصر  
 رؤيتها، فلو فرض غيرية الشخص لم يلزم الجواز، بل الامتناع.

والظاهر عندي: أنه لا يخص عنه إلا يخدم أساس الأصول المنني عليها هذا السؤال، منها: القول بحصول الأشياء  
 نفسها في الذهن؛ فإنه مخدوش بما لا نجا عنه، مع أنه لو سلم وجب خصوصه بالطبائع الكلية. وأما الشخصيات الخارجية  
 فلا تحصل بأنفسها، فلا يحصى فيها عن القول بأشباحها الحاصلة في الذهن، أو الحواس عند العلم بها.  
 ولا محذور في حصول الشبح ههنا؛ لأنه مباح مكر لا يلزم بإمكانه إمكان الواجب، مع أنه لا يزمن القول بالشبح  
 ضال، بل يكفي اختيار القول بأن الكاشف هو الحضور عند الحاسة، وشرائط المقابلة وغيرها عادية غير واجبة، وكيفية  
 حضورها مجهولة. ومنها: أن صفاته عين ذاته.

ومنها: أن وجوده وتشخصه عين ذاته، وقد تكفل المتكلمون وضمنوا إبطالهما، وفيه ما قد عرفت. والأشعري قائل  
 بحسب الوجود والتشخص بالذات، لا بمعناها المصدري، بل بمعنى مبدأ الآثار ومنشأ الامتياز.  
 ومنها: أن كنهه ممتنع التصور، وهو مختلف. وهدم كل من هذه الأصول هادم لأصل السؤال.



فمتعلّق الرؤية هو كون الشيء له هوية مّا، وهو المعنى بالوجود، واشترائه ضروري. وفيه  
 لا يراد به المعنى المصدرى بل هويته  
 ههنا  
 جواب عن الآخر  
 نظر ؛ لجواز أن يكون متعلّق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الأعراض من غير اعتبار  
 فلا يفسد اشتراكه بين الواجب والممكن؛ لتزوّج الواجب عن الجسمانية  
 الجسمانية المادية  
 خصوصية.

وتقرير الثاني: أن موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله: رَبِّ ارِنِّي أَنْظُرْ إِلَيْكَ. ....  
 هذا بإزاء المخالف الإسلامي، لا الفلاسفة  
 أن يرى ربه  
 (لا يعرف ١٤٣)  
 لما جاء ربه في الظنّ الخفاء

قوله: هو كون إلخ: قلت: بهذا اندفع ما أورد على السابق: أن الوجود لو فرض معناه مشتركا فهو أيضا عديم؛ لأنه  
 اعتباري غير موجود في العين، وإنما في الخارج هو الموجود أي مصداقه لا مفهومه، وهو متعدد لا واحد، ومختلف بلا اشتراك  
 معنى أصلا. نعم يرد أن الهوية المطلقة أيضا أمر اعتباري، والهويات الخاصة غير مشتركة، فانهدم وجوب اشتراك العلة.  
 ولو سلمنا أنه لا دخل لخصوصية الجوهرية والعرضية فلا يلزم منه أن لا يكون لخصوصية الشخصية في كل هوية دخل، بل  
 هي متعلّق الرؤية؛ إذ لم يطلّ تعليل الواحد المبهم بالعلل المختلفة.

قوله: وفيه نظر إلخ: وفيه نظران آخران أيضا، الأول: بجواز كون متعلّقها التحيز المطلق، أو وجوب الوجود بالغير، أو  
 المقابلة، وكلها وجود. وأجيب بأن التحيز والمقابلة في الجوهر بالأصالة وفي العرض بالتبع، فالمعنى في كل منهما مختلف،  
 فلا يوجد واحد مشترك. وأن نفس الوجوب إذا كان علة كان مفيدا؛ لشموله الواجب، وأما قيد كونه بالغير فاعتباري،  
 لا يصلح علة ومتعلّقا لها. وفيه: أن تقيده بالأصالة والتبعية دليل على وجود المطلق المشترك، ولذا قسم المتحيز إلى العين  
 والعرض، وأن اعتبارية القيد لا تستلزم اعتبارية مصداقه، والأمور العدمية كثيرا ما تكون كاشفة عن الأمور الوجودية معبرا بها  
 عنها، كعدم الباب عن فضاء، وهذا يجيز كون الحدوث علة.

والثاني: أن الدليل منقوض بصحة الملموسية، بأنه لو تمّ لدلّ على صحة ملموسيته تعالى بعين هذه المقدمات، قال في  
 «شرح المقاصد»: وأما النقض بصحة الملموسية فقوي، فالإنصاف أن ضعف هذا الدليل جلي. انتهى وأجيب تارة بمنع  
 اشتراك الملموسية بين الجوهر والعرض؛ فإنما مختصة بالأعراض، فلم يجز أولى مقدماته. وتارة بمنع استحالة الملموسية بناء على  
 أصل الأشعري: أن ما يلزم في أنحاء الإحساس شرائط عادية، لا حقيقية، وكلها على جري العادة، زعمها الوهم من دوام  
 المصاحبة شرائط ولوازم الحقيقة، فكما جاز رؤيته بلا كيف ولا جهة ولا مكان ولا صورة ولا مقابلة وقرب وبُعد من المسافة:  
 جاز لمسه بلا مكان ولا جهة ولا صلابة ولا لين ولا ماسّة.

قلت: كلاهما ضعيف، أما الأول: فلأن لمس الجوهر أظهر من رؤية الجوهر؛ لأن الظاهر مما مسه اللامس هو الجسم،  
 ومما يراه الرائي هو اللون. ولأنه إن أريد باختصاصه بما أنه لا يتعلق بالجوهر بالذات فمسلّم، لكنه جار في الرؤية أيضا كما  
 مر، وإن أريد به أنه لا يتعلق به مطلقا فمتنوع، بل ظاهر البطلان.

وأما الثاني: فلأن الظاهر أنه متفق على بطلانه، بل هو غير معقول أصلا بداهة. ثم عليه يلزم صحة المذوقية والمسموعة =

فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلاً <sup>حتى سأل ما يمتنع عليه</sup> بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز، أو سفهاً وعبثاً <sup>لصادر من موسى عليه</sup> وطلباً للمحال، والأنبياء منزهون عن ذلك. وأن الله تعالى قد علّق الرؤية باستقرار الجبل <sup>بعد علمه أنه محال</sup> ، <sup>الجهل والسفه والعبث وطلب المحال؛ لأنه أدق من صنع الجهلة</sup>

= وغيرهما، والظاهر أن المدرك بهذه الحواس خواص الأجسام، لا مجرد الانكشاف التام. نعم يمكن على عموم القدرة توسيط كل حاسة في حصول الكشف التام الغير الإحساسي أيضاً، فافهم قوله. **لا إلخ:** وأجاب المعتزلة عن الأول بأن الجهل بصفاته لا يضر بمنصب النبوة، والضروري له معرفة التوحيد كما لآله وشرائعه.

وعن الثاني بأن غاية ما لزم من التعليق لزوم المعلق للمعلق عليه، والممكن قد يستلزم الممتنع بالذات، فيكون به ممتنعاً بالذات، لا بالذات، كما أن عدم القيامة ممكن ومستلزم، لكذبه تعالى، وهو ممتنع بالذات، وكما قالت الحكماء: عدم العقل الأول ممكن مستلزم لعدم الواجب، ولا يصير به ممتنعاً بالذات. وقد يقرر بأنه إن أريد الممكن بالإمكان الدائي فلدوم المحال له لا يرفع إمكانه، فقد يلزم منه محال، وإن أريد به الممكن بالإمكان النفس الأمري فكون الاستقرار ممكناً بذلك المعنى: غير ممكن. وقد يقرر بأنه يصح أن يقال: إن انعدم المعلول انعدم العلة، وقد يمتنع عدم العلة.

والحل: أن التعليق باعتبار الوقوع، وكلاهما سياتي فيه، لا باعتبار الإمكان. والجواب عن الأول بأنه تجوز لجهل كليم الله من أعالي أولي العزم بما يمتنع عليه تعالى، مع علم آحاد المعتزلة بذلك، وهل هذا إلا بدعة وضلال؟ وعن الثاني بأن تركيب قولك: «إن انعدم إلخ» لا يصح في اللغة، وإنما الصحيح فيها عكسه. ولذا قال في «شرح المواقف»: إذا فرض وقوع الشرط الممكن فإن صح وقوع المشروط فيكون ممكناً، وإلا فلا معنى تتبع والمجازاة.

وفيه أولاً: أنه في عدم الصحة من سند.

وثانياً: أن عكس النقيض للموجبة الكلية موجبة كلية، فإن لم يصح عرفاً ما يقال في تعبير ذلك المعنى عرفاً. وثالثاً: أن أئمة العربية صرحوا بوجود السببية بحسب النظر والملاحظة والعلم، لا بحسب الواقع، وهذا يتحقق على عكس ما في الواقع أيضاً، كما في «إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة». والسببية العلمية والواقعية قد تتعاكسان، كما في الأدلة الآتية.

ثم لو سلم فالكلام قد يخرج على خلاف شائع الاستعمال ومتعارفه، كما في المظان الاستدلالية، كما في قوله تعالى: **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا** (الأنبياء: ٢٢)، كما سبق، وبسطه في موضعه في بيان حقيقة أداة «لو»، وهذا أيضاً منه موضع برهاني، سائق إلى امتناع البصر المشار إليه بقوله: **لَنْ تَرِنِي**.

قوله. [في قوله: **﴿فَإِنْ أَسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي﴾** (الأعراف: ١٤٣).]

قوله. [حيث قال: **﴿وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ أَسْتَقَرَّ﴾** الآية (الأعراف: ١٤٣).]

وهو أمر ممكن في نفسه، والمعلق بالممكن ممكن؛ لأن معناه الإخبار بثبوت المعلق عند ثبوت  
<sup>فإن إمكان سكونه ظاهر</sup> <sup>بذلك</sup> <sup>أي بعينه</sup> المعلق به، والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة.  
 بالذات <sup>والإمكان ممكن، أو كان التقدير محالا</sup>

## وقد اعترض بوجوه

على هذا الوجه الثاني

- ١- أقواها أن سؤال موسى عليه السلام كان لأجل قومه، حيث قالوا: ﴿لَنْ تُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى  
 اللَّهُ جَهَنَّمَ﴾، فسأل؛ ليعلموا امتناعها، كما علمه هو.  
 (القرة: ٥٥) <sup>وم نقل «رب أرىه نظروا لك» لأن في رؤية أد على امتناع من يري رؤيته</sup>
- ٢- وبأننا لا نسلم .....

قوله: لأجل إيج: اعلم أن للمعتزلة في جوابه مسالك:

الأول: مسلك أبي الهذيل، وتبعه فيه الجبائي وأكثر البصريين: أنه لم يسأل الرؤية، بل تجوز بها عن العلم الضروري؛ لأنه  
 لازمها، وهذا شائع، ف«رأى» بمعنى «علم» كثير.  
 وأجيب عنه أولا: بأنه خلاف الظاهر في لفظ «النظر»، وهو مرتب على «الرؤية» في قوله: ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾  
 (الأعراف: ١٤٣)، وعليه يجب أن يكون «النظر» أيضا بمعناه، لكنه لا يستعمل فيه مقرونا بـ«إلى»، وخلاف الظاهر لا يتحمل  
 ما لم يقم برهان على امتناع الظاهر، ولم يقم عندنا.  
 وثانيا: أنه يلزمه أن لا يعلمه موسى علما ضروريا، مع أن المخاطب معلوم ضرورة.  
 وثالثا: أنه يجب مطابقة الجواب السؤال، و﴿لَنْ تَرِنِي﴾ نفي للرؤية بإجماع المعتزلة، فلم يتطابقا.  
 وفيه نظر؛ لأن ارتكاب خلاف الظاهر يلزمهم؛ لقيام البرهان على الاستحالة عندهم، فلا يلزمهم هذا السمعى؛ إذ مؤنة  
 الإثبات على المستدل، ولأن مراتب الضرورة في الكشف مختلفة، فيجوز أن يسأله ما هو فوق ما يعلمه به خطابا.  
 ولأن إجماع غيرهم لا يلزمهم، بل لا إجماع عند خلاف هؤلاء، مع أنه لا يسلم حجته في غير الأحكام، على أن  
 المطابقة ممكنة بالتضمن، كأنه قيل: ما فوقه إلا الرؤية، وهي لا تتصور لك.  
 والتأويل الثاني: ما اختاره الكعبي والبغداديون: أن المضاف محذوف، أي أنظر إلى علمك وأمارتك، كما في قوله تعالى:  
 ﴿وَسَقِلْ قَلْبَكَ﴾ (يوسف: ٨٢)، أي أهلها.

وأجيب عنه أولا: أنه خلاف الظاهر، كما مر.

وثانيا: أن قوله: ﴿لَنْ تَرِنِي﴾ نفي لرؤيته كما سبق، لا لرؤية علم من أعلامه، فلم يتطابقا.  
 وثالثا: أن ذلك الجبل أعظم الأعلام، فمنع الرؤية للآية لا يناسبه قوله: ﴿وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ﴾، مع أن قراء  
 لا يناسبه الرؤية على هذا التأويل، بل يلائمها دُكّه.

أن المعلق عليه ممكن، بل هو استقرار الجبل<sup>(١)</sup> حال تحركه<sup>(٢)</sup>، وهو محال.

وفيه ما عرفت، مع أن قراره في هذه الحالة أعظم آية على كمال ذاته وقدرته؛ لاقتضاء الجبل بطبعه حينئذٍ لذلك، وهو صرف له عن مقتضاه.

والثالث: تأويل الجاحظ وأتباعه ما نقله الشارح: أنه كان علما بالحق، لكن سأله قومه فقالوا: ﴿أَرَأَيْتَ اللَّهُ جَهْرَةً﴾ (النساء: ١٥٥). ونسبه إلى نفسه؛ ليمنع عن الرؤية، فيعلمون منعها في حقهم بالأولى مبالغة، كما في قوله تعالى: ﴿لَيْنَ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ (الآية: الزمر: ٦٥). وفيه قطع دابر سؤالهم، وفي أخذ الصاعقة دلالة الاستحالة.

وأجيب بما مر وبما ذكره الشارح: وفيهم كفر ومسلمون، فالكفرة لو سأله لم يقبلوا قوله إذا كانوا غيبا، ولم يسمعوا كلامه تعالى، والحضار هم السبعون المختارون، كما قال: ﴿وَأَخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا يَلْبِقُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٥)، وبسمة كفاهم قوله فقط، بل كان عليه زجرهم كما زجرهم بقوله: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ عند قولهم: ﴿أَجْعَلْ لَّنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ (الأعراف: ١٣٨). وبأنهم إذ قالوا: ﴿أَرَأَيْتَ اللَّهُ جَهْرَةً﴾ (النساء: ١٥٣) أخذتهم الصاعقة، وهي ردعهم عن سؤالهم، ثم يحتج إلى سؤاله، وما فيه دلالة الاستحالة فهي عقوبة لتعنتهم في قصد إعجازهم موسى، كما في قولهم: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَنفَخَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾ (الاسراء: ٩٠)، وقولهم: أنزل علينا كتابا من السماء.

والرابع: أنه سأله إياها؛ لاطمئنان قلبه، وطلب زيادة قوة علمه بالاستحالة، كما في قول الخليل: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخْرِجُ السَّمَاءَ﴾ (البقرة: ٢٦٠).

والجواب: أن اليقين لا يتفاوت، والخليل خاطب جبرئيل ذلك؛ ليعلم أنه من عند الله. وفيه: أنه خطاب منه لربه، لا لجبرئيل، ولا هو قادر على الإحياء، بل روي أنه أوحى الله إليه: أني اتخذت خليلا، بعلامته: أني أحيي الموتى بدعائه، فظنه الخليل نفسه، فطلب ذلك لطمأنينة قلبه. وفيه ما فيه.

وأياها الجواب: أن موسى يمكنه هذا الغرض بدون سؤال المحال، فيطلب الدليل السمعي على استحالتها. وفيه أن تعيين طريق غير واجب، وعندهم هذا الطريق أدل، وليس غير لائق بالأنبياء.

والخامس: أن علم استحالتها لا يلزم الأنبياء، وهو مع جوابه قد مر.

وقد يقال: إنه صغيرة جائزة على الأنبياء.

وفيه: أن العيب تنزه عنه أدنى ميز فضلا عن الأنبياء، مع أن اجتراءه على الله على رأيكم من الكبائر لا من الصغائر، بل أنها أيضا لا تجوز عندنا عليهم، كما يأتي.

قوله: استقرار الجبل: [بل قد يقال: قراره عند تجلي الرب عليه - وهو سوق الكلام - يجوز أن يكون ممتنعا].

قوله: الخ: حاصله أن تحركه لازم عند تجليه تعالى بالضرورة بمقتضى طبعه، فلو استقر حينئذٍ لزم وجود سائرين. أحدهما بالزوم الواقعي، والآخر بالفرض التعليقي، فلم يكن ما زعمتموه ممكنا ممكنا، وكان المعلق عليه المحال<sup>(٣)</sup>، وعلى هذا لم يتجه الجواب.



وأجيب بأن كلاً من ذلك خلاف الظاهر<sup>(١)</sup>، ولا ضرورة في ارتكابه، على أن القوم إن كانوا  
 مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام: إن الرؤية ممنوعة. وإن كانوا كفاراً لم يصدقوه في حكم الله  
 تعالى بالامتناع، وأياً ما كان يكون السؤال عبثاً. والاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن، بأن يقع  
 السكون بدل<sup>(٢)</sup> الحركة، وإنما المحال اجتماع الحركة والسكون.

أي إثباتاً أو لزوماً وعدد

أي واقعة ضرورية لخبر المخبر الصادق

قوله: [لأنه تقييد للمطلق، ويجوز في التكلم عن العينية.]

قوله: [قيل: كانوا مؤمنين به تعالى كافرين بنبوته عليه السلام؛ لقولهم: ﴿لَنْ تُؤْمِنَ لَكَ﴾ الآية، فينفعهم سماع قوله تعالى  
 بنفيها، لا مجرد قوله عليه السلام.]

قوله: [شرطية، أي أي تقدير من التقديرين فرض يكون إلخ.]

قوله: حاصله: أنه فرق بين أحد الممكن شرط وجوده، وأحده في زمان وجوده، ففي الأول يمتنع عدمه؛ وفي  
 الثاني لا؛ لأن للشرط مدخلا يجب به وجوده مع مشروطه، والظرف لا مدخل له، فزيد مثلاً في زمان وجوده ممكن العدم،  
 وبشرط وجوده واجب الوجود، يمتنع العدم. وهذا هو مبنى الفرق بين المشروطة بشرط الوصف وبينها في زمان الوصف.  
 فسكونه في زمان حركته ممكن بأن لا يقع حركته، ويقع مكانها سكونه لا بشرط حركته، أي هو معها، حتى يلزم  
 اجتماعهما، فكل منهما على البدلية ممكن في وقت واحد، لا على وجه الجمعية.

وقد يجاب بأنه لا دلالة على هذا القيد، والإضمار لا يسمع بلا قرينة على أنه لا ضرورة إليه، فافهم.

قوله: **واجبة إلخ:** أي ضرورة بالوجوب بالغير؛ ضرورة امتناع خلف الوعد منه تعالى، لا أنها واجبة بالذات غير مقدور  
 عدمها، ولا أنها واجبة عليه تعالى. وقيل: أدلة السمع على وقوعها أدل دليل على إمكانها؛ لاستلزام الوقوع للإمكان،  
 فلا حاجة إلى أدلة العقل على إمكانها.

واختاره صاحب «المواقف»، وسلمه شارحه السيد. والظاهر أنها ليست أدلة على الإمكان فضلاً عن كونها أدل؛ لأن  
 تسليم دلالتها على ما تنطق به فرع ثبوت الإمكان، وإلا لصح الاستدلال بالسمع على إمكان جسميته وعلى وقوعها، من  
 الأولى أن يقال: دلالتها على الإمكان سلمت إذا لم يبق عندنا برهان على الامتناع، فمدار الكلام الأول على إزاحة  
 شبهاتهم أولاً، ثم إثبات الإمكان والوقوع بالسمع ثانياً.

قوله: [أي ضرورة بالوعد، أو ثابتة من «وجب» إذا ثبت، أو مؤكدة، أو واجبة؛ بناء على أن الوعود محفوف  
 بين الوجوبين.]

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۚ﴾<sup>(٢٣)</sup>  
وأما السنة:

قوله **وجوه إلخ**: هذا أحد الدليلين منه، والآخر قوله تعالى ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَوُونَ﴾ (المصمّر: ١٥)،  
بسر بمفهومه ويكونه لتحقيرهم إلى تبرئ المؤمنين عن الحجاب، فيرويه، ويشير إليه الآيات الأخر ولو بعيدا، كقوله: ﴿فَمَنْ  
كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ ۖ﴾ (الكهف: ١١٠)

قوله **نوحه**: أن «النظر» بصلة «في» معناه: الفكر، وبصلة اللام معناه: الرأفة، وبصلة «إلى» معناه:  
الرؤية، وبلا واسطة معناه: الانتظار، وههنا بـ«إلى»، فيحمل على الرؤية، فتقع.

وردة المعتزلة أولا بأن «إلى» اسم مفرد «الآلاء» بمعنى النعمة، لا حرف جر، فهو متعدّ بنفسه، أي منتظرة نعمة ربما.  
وأجيب بأن انتظار النعمة غم، ومن ثم قيل: الانتظار الموت الأحمر، فلا يصلح إخباره بشارة.  
وه: أن الانتظار من حيث تضمنه معنى الرجاء القريب الحصول يكون في نفسه نعمة؛ إذ لم يكن قبل الانتظار ترقب  
ورجاء، ف قرب القوة من الفعل أحسن من العدم ومن القوة البعيدة، وبلائمه قرينة قوله: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۖ تَنْظُرُ ۚ﴾<sup>(٢٤)</sup>  
بمعنى بها فاقرة ﴿﴾ (القيامة: ٢٤-٢٥)، أي غير مترقبة النعمة ولا راجية الصواب، بل المصائب والعقوبة، فافهم.  
وثانيا: أن «النظر» بـ«إلى» قد يأتي بمعنى: الانتظار، كقول الشاعر:

وجوه اطارات يوم بدر إلى الرحمن تأتي بالملاح

بإمثاله كثيرة

وأجيب بحذف المضاف، أي إلى جهة الله، وهو العلو في العرف، وقد ترفع الأيدي إليه في الدعاء. وفيه: أنه هادم  
لمطلوب؛ إذ مثله يمكن ههنا، أي ناظرة إلى جهته، أو عظمة شأنه وأعلامه أو ثوابه وغيرها.

وثالثا: أن «النظر» بـ«إلى» حقيقة لتقليب الخدقة للرؤية، كما في قوله تعالى: ﴿تَرْتَلِّمُ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾  
(اعراف: ١٩٨)، ويوصف بـ«السدة» و«الازرار» و«الرضاء» و«التجبر» و«الذل» و«الخشوع»، ولا يوصف بها «الرؤية»،  
ولا تستلزمه «الرؤية». وأجيب بأنه خلاف النقل. وفيه ما فيه ولذا قال صاحب «المواقف»: ولا يخفى عليك أن أمثال هذه  
على أهر لا تفيد إلا ظنونا ضعيفة جدا، وحينئذ لا تصلح للتعويل عليها في المسائل العلمية، أي فيما يطلب فيه اليقين. قال:  
مسند فيه إجماع الأمة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية، وعلى كون الآيتين محمولتين على الظاهر. انتهى

فلست هذا يكفي لاطمئنان قلوبنا في نفسها، وأما بإزاء المخالف فإنما يتم بعد تسليمه الإجماع، ثم حجته.  
ففيه: [قد يؤول بأن «ربها» عبارة عن أصحاب الوجوه، أي وجوه ذات بحجة ناظرة إلى أصحابها؛ لأنه يوجب

سورة

فَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ». وَهُوَ مشهور، رواه أحد عشر من أكابر الصحابة رضوان الله عليهم.

وَأَمَّا الإجماع: فهو أن الأمة كانوا مجمعين على وقوع الرؤية في الآخرة، وأن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها، ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم.

### وأقوى شبههم من العقلية

أي الأدلة العقلية

قوله: **فَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ**: رواه أبو حنيفة في «مسنده» عن إسماعيل بن أبي خالد وبيان بن بشر عن قيس بن أبي حازم عن جرير البجلي، رفعه بلفظ «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، لَا تَضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ». أخرجه ابن حماد في «مسنده». ولهذا الحديث ألفاظ وطرق مختلفة كثيرة. أخرجه أصحاب الصحاح والسنن والمسانيد والمصنفات والمستدركات والمعاجم وغيرها مطولا ومختصرا، فقد أخرجه مسلم من حديث عبد الله بن قيس وصهيب مختصرا، وأبي هريرة وأبي سعيد مطولا، وهكذا البخاري والأربعة من حديث جابر وكثير من كبار الصحابة. وحديث أبي سعيد رواه الشيخان في «صحيحيهما»، وأحمد في «مسنده»، وابن ماجه في «سننه»، والحاكم في «مستدركه» وغيرهم.

وقد يستدل بإشارة قوله تعالى: ﴿عَلَى الْأَرْزَاقِ يُنْظَرُونَ﴾ (المطففين: ٢٣)، وقوله: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ (يونس: ٢٦)، وقوله: ﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ (ق: ٣٥)، وآيات اللقاء.

قوله: **رواه البخاري**: قال النووي في «شرح مسلم»: وقد تظاهرت أدلة الكتاب والسنة، وإجماع الصحابة فمن بعدهم من سلف الأمة، على إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة للمؤمنين، ورواها نحو من عشرين صحابيا عن رسول الله ﷺ، وآيات القرآن فيها مشهورة.

قوله: [لفظ «الأكابر» يشير إلى أن أقلهم كالأكثر، فبأقلهم ينعقد التواتر.]

قوله: [قيل: الخصم لا يسلمه، بل يقول: يتوهم السكوت منهم عن تحقيق معاني الكتاب والسنن.]

قوله: هم طوائف من أهل البدع: المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة كما قاله النووي، والجهمية واليهود، كما قاله أبو شكور السالمي في «تمهيده».

والظاهر: أن الفرق كلها مخالفة لأهل السنة فيها، سوى المحسمة والكرامية، سواء كانت روافض أو خوارج أو غيرها. كما صرح به الكتب الكلامية.

قوله: [وأما من السمع فبقوله تعالى: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾ بأن «لن» للتأييد، وهو منقوض لقوله تعالى: =

أن الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة، ومقابلة من الرائي، وثبوت مسافة بينهما، بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد، واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي، وكل ذلك محال في حق الله تعالى. والجواب منع هذا الاشتراط، وإليه أشار بقوله:

«لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لِمَا هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ إِنَّ إِلَهَهُ يَرَىٰ كُلَّ نَفْسٍ مِّمَّا عَمِلَتْ وَلَا يَخْلُكُنَّ فِيهِ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَا يَسْتَوِيٰ شَيْءٌ عِنْدَهُ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ عَاشِدٌ لَّهُ يَوْمَ الْحِسَابِ» (البقرة: ٢٥٥).

قلنا: مفوض بكثير من النصوص، ولو سلم فالتأييد دنيوي، كما في قوله تعالى: «وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا» (البقرة: ٩٥). فوه يعني هذه شرائط عادية، ليست مما يمتنع عقلا انفكاك الرؤية عنها، فقد لا يوجد المقابلة على خرق عادة، كما أخرجه الشيخان مرفوعا: «أَقْوُوا صَفُوفَكُمْ؛ فَإِنِّي أَرَاكُمْ مِنْ وَرَاءَ ظَهْرِي» قوله: شعاع: [هذا المضمون بهذا التنزيه بوجوه النفي مذكور في «الفقه الأكبر»، فبطل قول الجائل القائل بأن أحدا من أئمة السلف لم يذكر هذه الوجوه المنفية، والكتاب والسنة ساكتان عنه، بل قاعد إلى نفي محض للرؤية. وهذا مرتبة في غاية من إفراط جهله، ولا غرو؛ فإنه من الدواب الإنسية.]

قوله: [قيل: هذا النحو من الرؤية مخالفة الحقيقة للرؤية المشروطة المتكلم فيها. قلنا أولا: الاشتراط في الأجسام بقا عادي. وثانيا: الشروط حارحة، فلا يختلف به القوم، وهو نحو النوع الخاص من الكشف] قوله: في «الفقه الأكبر»: ويراها المؤمنون وهم في الجنة بأعين رؤوسهم بلا تشبيه ولا كيفية ولا كمية، ولا يكون سه وير حلقه مسافة. انتهى وفي الوصية المعزوة إلى أبي حنيفة: ولقاء الله تعالى لأهل الجنة بلا كيف ولا تشبيه ولا جهة حق. انتهى

وقال الشيخ المحدث ولي الله الدهلوي في «اعتقاده الصحيح»: وهو مرئي للمؤمنين في يوم القيامة بوجهين: أحدهما: أن ينكشف عليهم انكشافا تاما بليغا، أكثر من التصديق به عقلا، فكأنه الرؤية بالبصر، إلا أنه من غير ضرورة ومقابلة وجهة وشكل. وهذا الوجه قال به المعتزلة وغيرهم، وهو حق. وإنما خطوهم في تأويلهم الرؤية بهذا المعنى، أو حصرهم الرؤية في هذا المعنى.

وثانيهما: أن يتمثل لهم بصور كثيرة كما هو مذكور في السنة، فيرونها بأبصارهم بالشكل واللون والمواجهة كما يقع في ما، كما أخر به النبي ﷺ حيث قال: «رَأَيْتَ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ». انتهى

قلت: هذا يقود النزاع بين الفريقين إلى كونه لفظيا، فلا ينكر رؤية المجالي والمظاهر من الصور، لكنها ليست عينه من. نعم هي مظاهر قوة ظهور شأنه وقدرته وتجلياته، ولها به نوع من الربط، وقد قال كثير من المشايخ الصوفية: إن له سبحانه تحسات صورية في العقبي. انتهى

ثم ما قاله مني على وجود عالم امتال، وقد أفر به حيث قال في كتابه «الحجة البالغة»: قد استفاض في الحديث: =



## قياس (١) الغائب على الشاهد فاسد .

= أن الله تعالى يتجلى بصور كثيرة لأهل الموقف، وأن النبي ﷺ دخل على ربه وهو على كرسية، وأن الله تعالى يكلم ابن آدم شفاهًا، إلى غير ذلك مما لا يحصى

والناظر في هذه الأحاديث بين إحدى ثلاث

١- إما أن يُقر بظاهرها فيضطر إلى إثبات عالم ذكرنا شأنه. وهذه هي التي يقتضيها قاعدة أهل الحديث، نبه على ذلك السيوطي، وبها أقول، وإليها أذهب

٢- أو يقول إن هذه الوقائع تتراءى لحسّ الرائي، وتتمثل له في بصره وإن لم تكن خارج حسه. وقال بنظر ذلك ابن مسعود رضي في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ﴾ (الدخان: ١٠): إنهم أصابهم جذب، فكان أحدهم ينظر إلى السماء فيرى كهية الدخان من الخوض

ويذكر عن ابن الماجشون: أن كل حديث جاء في التنقل والرؤية في المحشر فمعناه: أنه يغيّر أبصار خلقه، فيروونه نازلا متجليا، ويناجي خلقه ويخاطبهم، وهو غير متغير عن عظمته، ولا منتقل؛ ليعلموا أن الله على كل شيء قدير.

٣- أو يجعلها تمثلا لتعظيم معاد آخر. ولست أرى المقتصر على الثالثة من أهل الحق. انتهى فعلى هذا يؤول النزاع إلى اللفظ، كما نقل عن كتابه «أنفاس العارفين» فعاية أمر المعتزلة واسليعة فيه خطأ في الاجتهاد. ناش من الاشتباه، أو إنكارهم هذا العالم، فلا يقال لهم به: مارقة فرعونية سيطانية وأمتاها.

قوله: **قياس** إلخ: قال شارح «العقيدة الطحاوية»: فهل يعقل رؤية بلا مقابلة؟ وفيه دليل على علوه على خلقه. انتهى وتعقبه القاري في شرح «الفقه الأكبر»، وقال: وكأنه قائل بالجهة العلوية. ومذهب أهل السنة: أنه لا يرى في جهة، والتشبيه في «كما ترون القمر» في الجملة، أي كمال التميز، لا من جميع الوجوه. انتهى

وخرجت عليه من الزاوية المنفرجة طائفة باغية كسبية قنوجية مجسمة فرعونية مشبهة، آكلة من أكساب أبضاع نساها، محدثة ضراط البدع وفساءها، محترفة الوقعة في أئمة الأمة ورؤسائها، فقالت: لا استحالة في إثبات الجهة ورؤية الله تعالى بالمقابلة، وهل هذا إلا تجسيم جسيم. ومبنى حسابها أن نفي هذه الأمور سائق إلى عدم محض، فالوجود عندهم كأنه مقصور على المحسوس الجسماني، وما هذا إلا شيطنة متمحضة، كبرت كلمة تخرج من أفواههم، إن يقولون إلا كذبا.

قوله: **فاسد** إلخ: فهذه شرائط رؤية الأجسام المتلونة وأعراضها، لا مجرد المحض عن المادية. قال السلمي في «تمهيد»: ما هو من جنس العالم موجود محدث، ومن ضرورته كونه جوهرًا، وكل جوهر جنس ونوع. وكل ما له جنس ونوع لا بد له من القطع والفصل. وكل ما له قطع لا بد له من الحد والنهاية. وكل ما له حد لا بد له من الطول والعرض والعمق. وكل ما له هذه الثلاثة لا بد له من اللون والكيفية. فما له هذه الصفات لا يرى إلا بها. انتهى

وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية<sup>(١)</sup> الله تعالى إيانا<sup>(٢)</sup>. وفيه نظر؛ لأن الكلام في الرؤية

بحاسة البصر<sup>(٣)</sup>.

قلت: انظر إلى هذه القضايا الضرورية، ترى فيها كماله في ادعائه، هل ترى منها صادقة مسلمة للخصم أو غيره؟ فالأولى فمنقوضة بالأعراض.

والثانية بالبسائط، كالنفوس عندنا والعقول عندهم، وبالأجناس نفسها كالمقولات  
والثالثة ظاهرة البطلان بعد صرفها إلى معنى صلوح القطع، كما في النقطة والجوهر الفرد والنفس، وكما في الأفلاك  
عندهم.

والرابعة منقوضة بمحيط الدائرة والكرة. والخامسة بالأعراض من الكيف والخط والسطح.  
والسادسة ببسائط العناصر والأفلاك عندهم، فالهواء مثلا لا لون له، وكذا الماء. فلو رأيت كتابه «التمهيد» وجدته مملوءًا  
من مقدمات خطائية بل أدون منها

قوله: **دقة الحجة** قال السلمي: فإن قيل: لما كان الرائي في مكان وجب أن يكون المرئي في مكان.  
قلنا: ليس كذلك؛ لأنه تعالى يرى الأشياء وليس في المكان، فكذلك يرى لا في مكان. انتهى  
قوله **إيانا**: [فيه أن الخصم غير قائل برؤيته تعالى وإبصاره إيانا إلا بمعنى أنه عالم بالمبصرات، لا أنه يراها  
بصره وحاسه أو يحس بها].

قوله: [قال ابن الهمام: الرؤية نسبة خاصة بين الرائي والمرئي، لو اقتضت عقلا كون أحدهما في جهة  
نصت كون الآخر فيها أيضا؛ لاشتراكهما في التعلق، وإلا فتحكم لزومها لأحدهما دون الآخر، وفيه ما فيه.]

**قوله: بحاسة البصر**: سواء كان بصر الملك أو الجن أو الإنس الذكر أو الأنثى؛ فإن الرؤية ثابتة لكل؛ لإطلاق النصوص  
الرؤية، وصيغ المذكر والخطاب لا تنافيه؛ لأن الأحكام عامة كما في: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، ولأن هذا نعمة عظيمة بإزاء  
الخطيئة، وهو شامل لكل. كيف لا؟ والملائكة أفضل وأقرب من العصاة، ومنهم رسل، فقد قال الله تعالى: «تَوَفَّنُهُ»  
وقال «اللَّهُ يَصْطَلِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا» (الحج: ٧٥)، وقال: «بِأَيْدِي سَفَرَةٍ» (كريم: ١٦) «العبس: ١٥-١٦»،  
«لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ» (التحریم: ٦)، فكيف يكونون أدون من العصاة والمبتدعين؟

وكذا من النساء فاطمة وخديجة ومريم وآسية وعائشة أعظم منزلة بكثير من كثير من الصحابة، فضلا عن الأولياء،  
عن العوام، كيف يحرم الرؤية، وهي أعظم نعم الجنة، ويناله الفسقة وأهل البدع؟

السيوطي: لا يصح ما قيل: لا رؤية للملائكة والجن، بل الأشعري قال: إنه يراه ملائكة في الجنة، ونص عليه  
بعضهم. وأورد فيه أحاديث، نعم يمكن المنع في حق الجن.

فإن قيل: لو كان جائز الرؤية، والحاسة سليمة، وسائر <sup>أجزاء حاسة</sup> الشرائط موجودة: لوجب أن يرى، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها، <sup>بأنه</sup> وإنه سفسطة. <sup>الاحساس منتبه إلى الفاعل</sup>  
 صفة الجبال أي كونها بهذه الصفة

قلنا: ممنوع؛ فإن الرؤية عندنا بخلق الله تعالى ، .....  
 أي وجوب الرؤية عند سرائرها

= وعد أبي حنيفة وجماعة من الأئمة: أنه لا ثواب للجن، ولا تدخل الجنة، غاية أمرهم النجاة عن جهنم، ومع هذا له تعالى فضل واسع تنال الجن هذه النعمة، وإن لم يكن كل يوم أو جمعة. واختلف في النساء، والحق: أنهن ينلنها ولو أحيانا كيوم العيد، لا كالحواص كل غداة ومساء، أو العوام كل جمعة، وورد فيه الأخبار. انتهى

والحق ما ذكرنا؛ فإن بعضهن يفضلن كثيرا من الحواص، بل قد اختلف في نبوة مريم. وقال السالمى في «تمهيد»: توقف بعض الفقهاء في الملائكة؛ لعدم النص، والخور والغلمان من أهل الجنة فليل: يرونه. وقيل: كل ما يشاق إليها يراه؛ لقوله تعالى: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ﴾ الآية، فيستوي فيه الجن والإنس والمملك وغيرهم، وإلا لا؛ لقوله: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ بِأَسْرَةٍ﴾ الآية (القيامة ٢٤)، كالجن والسبايا والإنس. انتهى  
 لكن عرفت أنها تكون لأهل البدع، ومنهم المعتزلة، وفيه قوله تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ (الزمر: ٤٧). وذكره ابن العربي السبح الأكر ثم هذا في الحجة، وفي المحشر يراه الكفرة أيضا كما قاله السيوطي، وهو بالفهر والخلال، وأكره البعض

قوله: . . . منها. حوار الرؤية، فخرج المعلوم على الأصح. ومنها: حضوره للحاسة. ومنها: التفاتها إليه. ومنها: عدم الصد كالنوم. ومنها: المقابلة ولو حكما، كما في المرأة. ومنها: عدم غاية الصغر واللطفة والقرب والبعد. ومنها: عدم الحجاب

ولا شرائط في رؤيته تعالى إلا سلامة الحاسة وجواز الرؤية، وهما حاصلان الآن. والإيراد مبني على وجوب المعلول عند وجود علته العامة بجمع الشرائط وعدم الموانع، وهو مسلك فلسفي، ولذا رده بمذهب الفاعل المختار، مع أنه يمكن أن يكون ههنا شرط لم يوجد في الدنيا، كزيد ظهور العلائق البدنية والروادف المادية، وعدم العلم غير علم العدم. وفي الآخرة آثار الروح أقوى وأظهر، ولذا تشهد الأعضاء والجملادات، وفي كل شيء روح، ومن ثمه نطق الحجر والشجر وسبحت الحصى ولو بالمعجزة.

قوله: . . . وحيات أيضا بأنه لا يجب عند هذه الشروط، كما نرى الكبير صغيرا من بعيد، فلا يرى بعض آخره. وقوله: «ولا لحاز إلخ» منقوض بسائر العاديات يجوز نقائصها ويجزم بعدم وجوبها عقلا. وقوله: . . . [ومتال الجبال عادي، ولم يجر عادته بعدم خلق رؤيتها بالحضور].

ولا تجب عند اجتماع الشرائط.

ومن السمعيات

عصب على طوره. «من العقلیات»، اي افوى شبههم من السمعیات

١- قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾. والجواب (١) بعد تسليم كون «الأبصار» للاستغراق (الأنعام: ١٠٣)  
هذه منوع وأجوبة صمية مشار إليها ٣

وإفادته عموم السلب<sup>(٣)</sup> لا سلب العموم<sup>(٤)</sup>، وكون الإدراك هو الرؤية مطلقاً لا الرؤية على وجه  
أي شئ من الشيء، وهو السلب الكلي

حتى يحصل عليها في الامامه

الإحاطة بجوانب المرئي: أنه لا دلالة فيه على عموم الأوقات والأحوال.

خير لقوله: «والجواب إلخ» أي عموم النفي لها من الانغماس في لغوسي مددة وشجر عيب

وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية؛ إذ لو امتنعت

فهو معارضة بالقلب أو المثل<sup>٢</sup> جوازاً وإمكاناً عادياً أيضاً<sup>٣</sup>

قوله: لأن الإدراك مسند إلى الأبصار هو الرؤية، والأبصار مستغرق، والنفي يعم الزمان كله؛ لمناقضته للإثبات. وبهذه الآية استدلت عائشة على عدم رؤيته ليلة المعراج به، فتوهم أنها منكرة لرؤيته سبحانه مطلقاً؛ لعموم الدليل مستدلة به، وإلا لم يصح استدلالها على هذا الخصوص أيضاً، والحديث رواه مسلم والجواب: أنها حملت الآية على العدم الكلي في هذه النشأة لا على غنوم الزمان، وإلا فقد اجتمعت الصحابة كلهم على وقوعها في الآخرة.

قوله: **الخ:** مشتمل على وجوه من الجواب، أحدها: منع كون اللام في «الأبصار» للاستغراق بل للجنس أو عهد الدهي

وتأنيها. أنه لو سلم فهو من الإتيان، ففيه رفع الإيجاب الكلّي، وهو في حكم انسلب الحرثي لا سلب كلي  
وثالثها: أنه لو سلم فكون إدراكها مطلق الرؤية ممنوع، بل هو إحاطة جوانب المدرك، ولا يحيطون به علما فضلا عن  
بينة لك، ومنه نفى موسى للإدراك بعد ثبوت الرؤية في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَأَى الْجَمْعَانِ قَالِ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا  
مُحْزَنُونَ﴾ (٦١) قَالَ كَلَّا (الشعراء: ٦١، ٦٢).

ورابعها: أنه لو سلم أنه الرؤية وعموم السلب في الأفراد فلا نسلمه في الأوقات؛ فإنها سالبة مطلقة لا دائمة، فلا يرى في  
خارجها. ووجه خامس: أن معناه: الأبصار لا تراه؛ لأن المبصرين لا يرونه، فهو نفي للرؤية بالجراحة مواجهة وانطبعا على  
حالة لا مطلقا. ولعله المحمل لنفي عائشة.

بقره: عموم السلب: [أي عدم إدراكه عن كل بصر لا عدم إدراكه لكل بصر، أي نفي ثبوته لكل منه، وإلا فقد لا تحصل  
إشارة الكفرة.]

قوله: **سلب العموم:** [أي نفي الشمول، وهو رفع الإيجاب الكلي].



لَمَّا حصل التمدح بنفيها، كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته؛ لا امتناعها، وإنما التمدح في أن

يمكن رؤيته ولا يُرى؛ للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء.

للأبصار أي الله سبحانه أي العلو والعلية والعزة والعظمة

وإن جعلنا الإدراك عبارة عن الرؤية على وجه الإحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية

على جواز الرؤية بل تحققها أظهر؛ لأن المعنى أنه مع كونه مرئياً لا يُدرك بالأبصار؛ لتعالیه عن

غير لقوله: «فدلالة» في الجملة أي لا يحاط بها

التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب.

٢- ومنها<sup>(٢)</sup>: أن الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام<sup>(٣)</sup> والاستكبار.

عطف على قوله: «من السمعات»

والجواب أن ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها، لا لامتناعها، وإلا لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك،

مبني على سره.

كما فعل حين سألوا: .....

أي منعهم وزجرهم

قوله: التمدح إلخ: هذا مبني على العرف والعادة، فلا يمدحون بنفي صفة عن شيء إلا عند إمكانها العادي فيه، أو على خصوص هذه المادة لا كلية، أو على أنه عند عدم المانع ككون الإمكان نقصاً، أو على أن الملحوظ بالذات دفع حجتهم، لا إثبات المدعى، فلا يرد النقص بنفي الشريك واتخاذ الولد مدحاً مع امتناعهما، ولا بعدم مدح الأصوات والروائح بنفي رؤيتهما مع إمكانها، ولا يرد أن عدم المدح للمعدوم؛ لاشتماله على معدن كل نقص أو العدم، مع أن العدم موجود لا معدوم؛ لأن له وجوداً ذهنياً على أن عدم الشرور ليس نقصاً، فليس معدناً له.

ثم وقع بحث طويل بين الإمام نور الدين الصابوني والشيخ رشيد الدين في أن المعدوم مرئي أو لا، ورجع الشيخ إلى قول الإمام بالآخر؛ لكونه مؤيداً بالنقل، نقله القاري.

قوله: [وإنما المرئي الموجود حتى جوز الأشعري رؤية أعمى الصين بقة أندلس].

قوله: [كما فسره ابن عباس رضي الله عنهما بقوله: لا يحيط به الأبصار].

قوله: [على نحو من المفهوم المخالف المعتبر في مقام المدح].

قوله: [أي من شبههم - أي المخالفين - من السمعات].

قوله: [أي علمه واعتقاده عظيماً كبيراً عالياً من ذلك].

قوله: وعنادهم: [لا لغرض طلب الفهم والعلم ولا للإحقاق، بل على السخرية والهزوء، ولذا استحقوا للعقوبة، ولم يستحقوا] لذا موسى عليه السلام مع أنه طلبه أيضاً.

أن يجعل لهم آلهة ، فقال: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَحْهَلُونَ﴾ ، وهذا مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا، ولهذا  
 اختلفت الصحابة رضي الله عنهم .....

قوله: أن يجعل لهم آلهة: [فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَمُوسَى أَجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ] (الأعراف: ١٣٨).

قوله: وهذا مشعر إلخ: [فإنما لو لم تمكن في الدنيا لما سأله موسى إياها.]

قوله: الصحابة إلخ: فقد روى مسلم من طريق مسروق عن عائشة قالت: ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفرة قلت: ما هن؟ قالت من رعب أن محمدا صلى الله عليه وسلم رأى ربه فقد أعظم على الله الفرة، الحديث، ثم ذكر قول مسروق في دفعه أنه قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ﴾ (التكوير: ٢٣). وقال: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ (النجم: ١٣)، فأجاب عنه مرفوعا: «إنما هو حرنبل. لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين»، ثم ساق استدلالها بقوله تعالى: «لَا تَذَرِكُ إِلَّا بَصَرَهُ وَهُوَ يَبْصُرُ الْأَبْصَارَ» (الأنعام: ١٠٣)، ويقول: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا» الآية (السورى ٥١). وكلا الدليلين دفعه النووي بوجه.

وهذا أحد مواضع أمكنت قائلا أن يقول: من الغريب دليل احتج به أحد، فأثيب به وترقي وتقرب، وغايته فيه الخطأ في الاجتهاد، واحتج به آخر، فعوقب وضلل وفسق. وما يدريك أنه اعتصم به عنادا وتعسفا وجحودا من قلبه، لعله رفعه اسمه واعتراه رلة وخطأ لا عن عناد بل عن احتعاد وذلك عبر محض بالمجهود بل يسلى به العامي كالمحطى في رمي وكسارت حمرا طه دواء أو ماء ممزوجا بمباح. قلنا: لعل مبناه أن الصحابة كلهم عدول نراء عن شوائب النفس والعباد.

ثم المسألة مختلف فيها سلفا وخلفا، فأنكرته عائشة، وروي مثله عن أبي هريرة وجماعة، وهو المشهور عن ابن مسعود، ويذهب جماعة من المحدثين والمتكلمين. وروي عن ابن عباس أنه رآه بعينه، ومثله عن أبي ذر وكعب والحسن، وكان يختلف على ذلك، ومثله عن ابن مسعود وأبي هريرة وأحمد، وروى أصحاب المقالات عن الأشعري وجماعة من أصحابه أنه رآه بعينه وتوقف فيه بعض المشايخ.

والكلام ههنا في مواضع، أحدها: في جواز رؤية وامتاعها في الدنيا. وثانيها: في وقوعها له، ثم وقوعها لموسى. وثالثها: كلامه صلى الله عليه وسلم بلا واسطة، فروى عن الأشعري قوم من أهل الكلام أنه كلمه، ونسب إلى جعفر بن محمد وابن مسعود وابن عباس، رابعها: أنه رآه بعينه أو بقلبه. وخامسها: في معاني الآيات فيه، كقوله: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» (النجم ١١) وقوله: «لَا تَذَرِكُ إِلَّا بَصَرَهُ» الآية وغيرهما.

وجميع هذه مباحة طوية رواية ودراية، والراجح عند أكثر العلماء أنه رآه بعيني رأسه؛ لحديث ابن عباس: لأنه كالمرفوع؛ لأنه لا مسرح للرأي فيه، ولأنه خبر الأمة وبحرها وترجمان القرآن، وسأله ابن عمر عنه، =

في أن النبي ﷺ هل رأى ربه<sup>(١)</sup> ليلة المعراج أم لا؟ والاختلاف في الوقوع دليل الإمكان.

وأما الرؤية في المنام فقد حُكِيت<sup>(٢)</sup> عن كثير من السلف،  
كما تقدمناه فتذكر

= فأجاب به «نعم». وقال لعمر بن راشد ما عانتة عندما بأعله من ابن عباس، ولأن الملت مقدم، ولأن قول عاتنة اجتهد منها ورأي خالهما غيرها، فلا حجة فيه.

وحديث ابن عباس - «أنه رآه» - رواه الشيخان والنسائي والحاكم وابن حبان وأبو الشيخ الأصبهاني وغيرهم، وروى الحاكم والنسائي والطبراني عنه: إن الله اختص موسى بالكلام وإبراهيم بالخلقة ومحمدا ﷺ بالرؤية. وروى عبد الله بن الحارث عنه: وأما نحن بنو هاشم فنقول: إن محمدا رأى ربه مرتين، - فكبر كعب حتى جاوبته الجبال - إن الله قسم رؤيته وكلامه بين محمد وموسى. فكلمة موسى ورآه محمد بعله، وروى شريك عن أبي در أنه ﷺ رآه، أي ربه.

وروى عبد الرزاق عن الحسن: كان يخلف أنه رأى ربه، وحكاه أبو عمر الطلمكي عن عكرمة، وروى ابن إسحاق. أن مروان سأل أبا هريرة عنه، فقال: نعم، والفاش عن أحمد: أنا أقول بخديث ابن عباس: بعينه رأى ربه، رآه رآه رآه حتى انقطع نفسه، أي أحمد.

وتوقف فيه ابن جبير، وصرح بإبصاره الأشعري، ويؤيده حديث أبي ذر عند مسلم، وأصرح منه حديث معاذ رفعه: «رأيت ربي في أحسن صورة». والحديث بطوله أخرجه أحمد في «مسنده» بسند صحيح صحيحه، وأخرجه الترمذي وصححه هو والمندري.

وأدل دليل على جوازها في الدنيا: سؤال موسى إياها في الدنيا؛ إذ تمتنع عليه سؤال الممتنع، وتعليقه تعالى إياها باستقرار الجبل في الدنيا. ويؤيده ظواهر الآيات في رؤيته ﷺ، وتفسير ابن عباس لقوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (الأنعام: ١٠٣) بقوله: لا تحيط به الأبصار، فجازت بلا إحاطة.

وروي عن بعض السلف والخلف أنها ممتنعة؛ لضعف تراكيب أهل الدنيا وقواهم وتغيرها وكونها عرضة للآفات والفناء، فلم تقو على الرؤية، وفي الآخرة ركبوا تركيبا ثابتا دائما آخر باقيا بأنوار أبصارهم وقواهم، ففقوا عليها. وروي نحوه عن مالك: أنه باق ولا يرى الباقي بالفاني، وفي الآخرة ربي الباقي بالباقي. وقوة بصر موسى ومحمد بقوة إلهية منحها ظاهرة بما أقدرها على إعاء الرسالة، ولذا قال الباقلاني: إن موسى رآه فخر صعقا، والجبل رآه فصار دكا. وقال جعفر الصادق: شعله بالجل حتى تحلى. ولولاه مات صعق بلا إفاقة. وبالجملة الراجح - وعينه أكثر الصحابة - أنه ﷺ رآه بصره وإن لم يكن قطعيا بالنص.

قوله: **هل رأى ربه إلخ:** [بعينه وبصره، وعليه قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ (النجم: ١١)، وقوله: ﴿مَا رَأَى الْبَصَرُ وَمَا طَفَى﴾ (النجم: ١٧)].

قوله: [لأنه يقع بعد أن يتفقوا على إمكانها، وإلا لاختلفوا فيه أولا.]

قوله: [كما عن ابن شجاع الكرمانى: رأى ربه مرة فثلاثين سنة دام، فكلما انتزع نام؛ رجاء رؤيته. وعن أبي حنيفة

أنه رآه مائة مرة]

ولا خفاء في أنها نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين.

والله تعالى خالق لأفعال العباد من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان

وعبره من الأفعال المباعدة والحائزة

في أحبارها ومنها الاختلاف

لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله. وقد كانت الأوائل منهم يتحاشون عن إطلاق

لفظ الخالق، ويكتفون بلفظ الموجد والمُخترع ونحو ذلك، وحين رأى الجبائي وأتباعه أن

معنى الكل واحد - وهو المخرج من العدم إلى الوجود - تجاسروا على إطلاق لفظ «الخالق».

احتج أهل الحق بوجوه :

على مشاع كون عباد خالق لأفعاله

[لا يشترط له هذه الشرائط مع أنه يختلف في جوازه، فقليل: خيال ومثال.]

قوله: القول الضابط ههنا أن المؤثر فيها إما قدرته تعالى - وهو قول الأشاعرة وأهل الحق - أو قدرة العبد، - وهو قول جمهور المعتزلة - أو قدرتهما، فإما أن تتعلق بأمر واحد هو الفعل نفسه - وهو قول الأستاذ الإسفرائيني منا وسحار من المعتزلة - أو لا، فإن تعلقت إحداها بالأخرى، ولا يحور أن يباط قدرته تعالى بقدرة عبده بصورها عنها بل تباط قدرته بقدرة تعالى، فتصدر عنها فتوجب به الفعل - وهو قول الإمام والفلاسفة -، أو لا تتعلق أصلا بل يتعلق إحداها - وهي قدرته تعالى - بأصل الفعل والأخرى بوصفه، ككونه طاعة ومعصية وحسنا وقبيحا - وهو قول القاضي الباقلاني منا -، فلطم اليتيم أصله بقدرة تعالى وتأثيره، وكونه تأديا أو إيداء وطاعة ومعصية حصل بقدرة اللاطم.

ويقول الحكماء قال إمام الحرمين وأبو الحسين المعتزلي البصري أن قدرته تعالى علة بعيدة وقدرة العبد علة قريبة موجبة عند جملة الشرائط ورفع الموانع، وعندنا لا تأثير بقدرة العبد، بل وجود الفعل الصادر منه بتأثير قدرته تعالى وخلقه على جري عادة، ففعله مخلوق له تعالى ومكسوب له أي للعبد، أي مقارن لقدرة وإرادته بلا تأثير ودخل سوى كونه محلا له، وهو قول الأشعري.

قوله: تجاسروا إلخ: حتى نقل السلمي عن بعضهم أنه تعالى ما خلق إبليس؛ لأنه يؤدي إلى إثبات الشر منه وخلقه خلق لكفر والشر وإرادته، قال: وهؤلاء من القدرية تسمى شيطانية، وهو قول المجوس وهو كفر. ولذا ورد أن «القدرية مجوس هذه أمة». وهذا إشارك ظاهر، ولا يكون خالقا لغير أفعال العبد من الأعيان أيضا. انتهى

وقيل: الخلق متضمن بمعنى التقدير، والله يوجد كما يقدر من غير فوت شيء من تقديره؛ لكمال قدرته، والعبد لا يقدر على أن يقدر على طبق فعله، فتحاشي قداماؤهم عن إطلاقه كان لداع وتفاوت بين الخلق والإيجاد والاختراع، مع ربما يخص سطر به تعالى لا يجوز إطلاقه على غيره مع أنه يشاركه في المعنى، كـ «الرحمن» دون «الرحيم»، فتجاسر المتأخرين ليس بذاك.

قوله: ومنها: أن فعل العبد مقدور ممكن، وقدرته تعالى شاملة للممكنات كلها؛ لكمالها، فيكون مقدورا له، =



الأول: أن العبد لو كان حالقاً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها؛ ضرورة أن إيجاد الشيء <sup>حركات</sup> بالقدرة والاختيار لا يكون إلا كذلك، واللازم باطل؛ فإن المشي من موضع إلى موضع، قد يشتمل على سكنات متخللة، وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ، ولا شعور للمشي بذلك، وليس هذا ذهولاً عن العلم، بل لو سئل لم يعلم. <sup>أي بهذا التحلل</sup> <sup>رد لما يتوهم أنه لعل له به شعوراً ولا شعوراً بالشعور</sup>

وهذا في أظهر أفعاله، وأما إذا تأملت في حركات أعضائه في المشي والأخذ والبطش <sup>أي هذا الكلام</sup> <sup>مما هو فعله مشاهداً</sup> ونحو ذلك، ومما يحتاج إليه من تحريك العضلات، وتمديد الأعصاب ونحو ذلك، فالأمر <sup>في هذه الحركة بيان للموصول</sup> أظهر.

بل يوقف على ذرة منها بفن «التشريح»

الثاني: النصوص الواردة في ذلك، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ أي عملكم، <sup>أي في إضافة خلق أفعال العبد إليه تعالى</sup>

(ص ٩٦)

على أن «ما» مصدرية؛ لثلاث يحتاج إلى حذف الضمير

= ولا لزم العجز منه عن بعض الممكن. ومنها: أنه تقرر في محله أن الممكنات كلها مستندة إليه تعالى أولاً وابتداءً بلا واسطة. ومنها: أن الممكن لا صلوح فيه للعلية والتأثير، كيف وهو في نفسه عار عن الوجود، بل ليس له وجود إلا مستعاراً لا في حوزة نفسه فما يعطي غيره؟! بل إذا حقق ماهية الوجود لم يكن له وجود أصلاً غير الوجود الواجب، فيكون هو الموجود والموجد والخالق والوجود وما به الموجودة، وقد ذكرنا نبذاً منه في رسالة «الجلل» وتعليق التحقيق على شرح الزاهد للرسالة بالتدقيق وغيرهما.

قوله: أن العبد: [هذا يرد كون فعله بقدرته وكونه بقدرته وبقدرته تعالى معاً.]

قوله: من موضع: [هذا على مشهور مذهب المتكلمين، ومبناه وجود الجوهر الفرد، وتوقف فيه بعض المعتزلة، وعند نفاته هي شخص واحد متصل، لا سكون فيه أصلاً، كما في الحكمة.]

قوله: [منسوجة بكتف من العصب والرباط، محشو فيها اللحم، يخرج منها الأوتار إلى الأعضاء.]

قوله: [ليفات نابذة من الدماغ أو النخاع، حاملة الروح النفسانية الحاملة لقوة الحس والحركة.]

قوله: [أي أمر عدم علم التفاصيل.]

قوله: [بالعطف على الضمير المفعول أي «كم»، ويجوز على المتصل المنصوب.]

قوله: [أي في «تَعْمَلُونَ»؛ لأنها لا تقتضي عود ضمير إليها، والموصول لا بد له من عائد إليه =

أو معمولكم، على أن «ما» موصولة، ويشمل الأفعال؛ لأننا إذا قلنا: أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد، لم تُرد .....  
في «ما» مفسر في «ما» مفسر

في صلتها. [إشارة إلى رجحانه، وهذا الراجح أقرب الطرق إلى المطلوب، وهو أسرع وأسهل حصولا به، بالإضافة للعموم؛ لعدم العهد، فلا رجحان للموصولية، فافهم.

(١) قوله: **على أن:** [أي هذا التفسير بناء على أن إلخ.]

(٢) قوله: **لأننا إلخ:** [دليل على شمول الموصولة الأفعال كلها، فهي بمعنى المفعولة، والظاهر أن الفعل غير المفعول كما مر، فدفعه بأن المفعول أعم.] حاصله: أن ثبوت مدعانا حاصل على التقديرين، غير منوط بكون «ما» مصدرية، حتى يتسلط عليه احتمال إرادة الموصولة؛ إذ مصداقها لا يكون إلا معموله، أي ما صدر منه، ولم يصدر عنه جوهر لم يكن، بل هيئته في الشيء حصلت بإيقاعه، هي المرادة بفعل العباد، فهي معمولته، ومعمولاته كلها لإفادة إضافتها إلى العباد كلهم، ولعدم العهد، ولاقتضاء مقام التمدح، ولعدم القول بالفصل: علم بالقطع كونها مخلوقة له تعالى بهذه الآية.

لعمري أنه احتج بهذه الآية أبو حنيفة على عمرو بن عبيد رئيس المعتزلة في هذه المسألة، ويؤيده [حديث] حذيفة رفعه: «إن الله صانع كل صانع وصنعه». أخرجه الحاكم في «مستدرکه»، وصححه البيهقي.

وأما إطلاق المعمول والمصنوع على محل الفعل - وهو العين كما يقال: عمل السرير، وبنى الدار، وكما في قوله تعالى: «أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ» (الصافات: ٢٥)، وهي الأصنام المجسمة - فمن قبيل التجوز، والكلام عند عدم تعذر الحقيقة، فلا يرد حار الله في «الكشاف» وغيره: أنه إنكار لإبراهيم عبادة مخلوق ينحتونه بأيديهم، مع أنه تعالى خلقهم وهذا المنحوت، والمصدرية تنافي هذا الإنكار؛ إذ لا طباق بين إنكار عبادة ما ينحتون وبين خلق عملهم. انتهى

وأجيب بأن معناه: تعبدون منحوتا تصيرونه بعملكم صنما، والله خلقكم وعملكم الذي به يصير المنحوت صنما. يظهر الطباق.

قال ابن الهمام: أو هو موصول اسمي، فيشمل نقش الأحجار والأفعال، أعني الحاصل بالمصدر، وأهل العربية يقولون مصدر: المفعول المطلق؛ لأنه هو المفعول بالحقيقة؛ لأنه الذي يوجده الفاعل ويفعل، وهو بناء على إرادة الحاصل بالمصدر؛ لأن الأمر الاعتباري لا وجود له، فلا يتعلق به الخلق، فوجب إجراؤها على عمومها.

فونه [لأنه غير موجود، وإنما هو يعتبره المعتبر ويأخذه من منشئه، ومتعلق الخلق ما يصلح موجودا، وفيه ما له] لأنه معنى اعتباري لا وجود له في الخارج، فلا يكون متعلق بالإيجاد، فيكون حاصل التقديرين ومآلهما واحدا؛ إذ على شئ المصدرية أيضا لا يراد العمل المصدرية بل حاصله، ويفاد الاستغراق بالإضافة؛ لأنها في التعريف كاللام أنحاء، وعلى موصولية يفاد بالموصول؛ لأنه موضوعه، أو بتعريف الموصول.

والأولى عندي أن يقال: المعنى الاعتباري وإن كان محتاجا إلى العلة؛ لكونه ممكنا موجودا واقعا وإن لم يكن خارجيا، =

بالفعل المعنى المصدري الذي هو الإيجاد والإيقاع، بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد والإيقاع، أعني ما نشاهد من الحركات والسكنات <sup>من العباد</sup> مثلاً. وللذهول عن هذه النكتة <sup>أي معناه</sup>

قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون «ما» مصدرية.

كما توهم المعتزلة مع أنه قام على التقديرين أي على ما لا يرد

وكقوله تعالى: ﴿خَلَقْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ أي ممكن بدلالة

عطف على قوله «كفوه تعالى» «والله خلق كل شيء» الآية

= لكن احتياجه إليها هو احتياج مشأ انراعه؛ لأن وجوده وجوده باعتبار الواقع وإن انفرد عنه بوجوده الظلي الانتزاعي، ومنشؤه هو الهيئة الحاصلة بالمصدر، والمنتزع عنه هو العين الخارجي، الحلل للهيئة

قوله: هو الإيجاد: [فلا يلزم كون التكوين عين المكون].

قوله: الذي إلخ: [وهو الهيئة العينية].

قوله: [إحساس السكون على مذهب أهل الكلام].

قوله: أمثاله كثيرة، تماثلت بها آيات القرآن، وتطافت عليها نصوص الفرقان، كقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾ (النساء: ٩٣)، وقوله: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَّيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الأعداء: ١٤٩)، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوَمِّنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (يونس: ١٠٠). وأحاديث القدر متواترة المعنى على جموع طرقها، ولفظ «القدر خيره وشره من الله» مستفيض في الصحاح والسنن والمسانيد. وروى أبو حنيفة على ما في «مسنده» عن علقمة بن مرثد عن يحيى بن يعمر عن ابن عمر حديث تعليم جبريل معالم الدين بطوله. وفيه: «والقدر خيره وشره من الله».

رواه ابن خسر والحرثي في «مسنديهما»، والخلعي عن شعيب بن إسحاق عنه، ومن طريق عمرو بن أبي عمرو عن محمد بن الحسن عنه. رواه أحمد والأربعة ومسلم، وسعيد بن منصور في «سنة»، والطبراني في «الكبير» عن ابن عمر. والشيخان وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة، ومسلم عن عمر وبرة، وأبو عوانة وابن خزيمة في «صحيحيهما» عن بريدة، وكذا أحمد من طرق، والبزار في «مسنده» عن أنس بسند حسن، والبخاري في «خلق أفعال العباد» عنه، وأبو عوانة في «صحيحه» عن جرير البجلي، وأحمد عن ابن عباس وأبي عامر الأشعري بسند حسن نحوه.

وروى أبو حنيفة عن نافع عن ابن عمر رفعه: «يجيء قوم يقولون: لا قدر، ثم يخرجون منه إلى الزندقة، فإذا لقبتموهم فلا تسلموا عليهم، وإن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوا جنازتهم؛ فإنهم شيعة الدجال ومجوس هذه الأمة، حقا على الله أن يدينهم به». وروى أبو داود والحاكم نحوه عن ابن عمر. وقال الحاكم: هو على شرطهما إن صح لأبي حازم سماع من ابن عمر.

قوله: [بالإمكان الخاص لا العام، وإلا لعم الواجب].

قوله: [أي هذا التفسير منا له بدلالة إلخ، فالخصوص عقلي، لا كلامي، فلا يصير ظنيا مخصوصا منه البعض].

العقل، وفعل العبد شيء. وكفوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ في مقام التمدح بالخالقية،  
(النحل: ١٧)

وتكونها مناطاً لاستحقاق العبادة.

دليلاً على أن أصنامهم لا يستحقها

لا يقال: فالقائل بكون العبد خالقاً لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين. لأننا

في الخاتمة

نقول: الإشراك هو إثبات الشريك في الألوهية، بمعنى وجوب الوجود، كما للمجوس، أو

بأنه وصفاته

أي اعتقاده - عار

بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام، والمعتزلة لا يشبّون ذلك، بل لا يجعلون خالقية

مفعول ثان لقوله «لا يجعلون»، أي بمعنى

العبد كخالقية الله تعالى؛ لافتقاره إلى الأسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى، إلا أن مشايخ

في خلقه لأفعاله

ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة، حتى قالوا: إن المجوس أسعد حالاً منهم،

حيث لم يُشَبَّوا إلا شريكاً واحداً. والمعتزلة يشبّون شركاء لا تحصى.

هم عبادة تعالى

هو الشيطان، موسوم بـ«إبرم»

ماجب رعد

واحتجت المعتزلة بأننا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وبين حركة المرتعش،

بالاختيار والاضطرار

بوجود عقلية وجمعية، منها قوله: «بأننا إلح»

فوقه [فلا يستويان في العبادة، الله وأهلهم].

فوقه [كالمعتزلة والشيعة من القدرية].

فوقه وأما ما ورد في الحديث من «أنهم مجوس هذه الأمة» فمبني على التشبيه، ولا يجب فيه المماثلة من كل وجه ولا الشراكة في جميع الأحكام، مع أنه تقدم عن السلمي أن مصداقه شيطانية من القدرية.

فوقه [أي أو في صفاته المختصة بالوجوب بالبداهة لا بالنظر].

فوقه [لقول بالهين خالق الخير زردان وخالق الشر إبرم، وكلاهما واجب الوجود مستقل الوجود].

فوقه [وهو منهم غلو وإغراق في تكفيرهم]

فوقه هذا من غير أبي الحسين وأتباعه، وأما هم فيدعون الضرورة في أن العبد موجد لفعله؛ ضرورة أن كل أحد يجد من نفسه الفرق بين حركتي المختار المرتعش والصاعد والساقط، وإنكاره سفسطة. وجوابه أن وجود الفرق لا يشهد إلا بوجود الاختيار، وتعلق القدرة به في أحدهما دون الآخر، لا بتأثير القدرة. ثم لا يلزم من وجود الدوران وجوبه، ولا من

وجوبه - لو فرض ههنا - ثبوت العلية كما تقرر، ولا من ثبوت العلية ثبوت الاستقلال بالجعل.

ثم ضرورتهم يبطله أولاً: أنه خرق إجماع من قبلهم، وأثبتهم سلفهم أيضاً بالحجة، وأنكروا الضرورة، فلا يسمع إنكار الضرورة في حق الكل وهم عقلاء.

=



أن الأولى باختياره دون الثانية. وبأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطلت قاعدة التكليف  
 أي أن الخلق، متعلق بالخلق، وقدرته، يصح له انقاعها وإعدامها. فلم يكن غير موجد كان غير مختار.  
 والمدح والذم والثواب والعقاب، وهو ظاهر. والجواب أن .....  
 لأن كلها مرتبة على الاحتمال.

= وثانيا: أنه يعلم كل أحد أن إرادته لا يتوقف على إرادته لإرادته، وهذا ضروري، ومع هذا هو موجب لاستحالة هي  
 استحالة التسلسل، ولا يجب المراد بالإرادة إلا عند جمع الشرائط، فعلم أن الإرادة ليست من العبد، ولا حصول الفعل منه،  
 ومن هذا روي عن علي عليه السلام: عرفت [الله] بفسخ العزائم، كما قاله القاري.

وأما المحتجون من المعتزلة فلهم وجوه: منها ما ذكره الشارح، وحله ما سيذكره. وقد يجاب بالإلزام بأن ما ألزموا علينا لازم  
 عليهم أيضا، أولا بأن ما علم الله عدمه ممتنع، وما علم وجوده واجب، وكلاهما غير مقدور، فبطل التكليف والاختيار وقدره  
 العبد عندهم أيضا. وما يقال: «العلم حاك، لا مؤثر»، ففيه أن غايته الإمكان الدقيق مع الامتناع بالغير، ولو لم يكن هذا  
 الامتناع سائبا للقدرة لم يكن سائبا في خلق الله فعل عبده؛ لأن عدم خلقه لا يوجب الامتناع الذاتي، كما قال: ﴿وَلَوْ شَاءَ  
 لَهَدَلَكُمْ أَتَمَّعِينَ﴾ (النحل: ٩).

وثانيا: بأن مراده تعالى واقع جزما، وما لم يرد لا يقع قطعا، فلا قدرة.

وثالثا: بأن الفعل عند استواء الداعي إلى الترك والفعل ممتنع، وعند الرجحان الراجح واجب، والمرجوح ممتنع، فلا قدرة،  
 والإيراد الإيراد، والجواب الجواب.

ورابعا: بأن أبا لهب وأبا جهل مأموران بأن لا يؤمنا، وهو ممتنع؛ لأن التصديق بما جاء به الرسول من ضرورات الإيمان،  
 فوجب لهما أن يصدقا بأحدهما لا يصدقان، وهذا ممتنع.

وما قيل: الواجب التصديق الإجمالي، وأما التفصيلي فمشروط بالعلم بوجود الخبر: ففيه أنه كان مستقيضا، سمعاه  
 وعلماه، كما ورد في قصة حمالة الخطب، وتطبيق ابنه عتبة وعتيبة بنتي رسول الله ﷺ، وكانا مأمورين مكلفين بالإيمان بعده  
 أيضا. ولو سلم فنقول: لو فرض علمهما به حال كفرهما فهل بقيا مأمورين بوجوب الإيمان به أو لا؟ الأول: موجب لذلك  
 الممتنع، ولم ينزه من المفروض؛ لأنه ممكن طاهرا.

والثاني: يطله ضرورة الشرع، ولا يقول به أحد، وإلا كانا من البهائم؛ فإن الإنسان كله مكلف، إلا عند عروض موانع  
 الأهلية، كالجنون والصبا.

وخامسا: أن معرفته تعالى مأمور بها إجماعا، فالتكليف به إما في حال حصول المعرفة، فهو طلب تحصيل الحاصل. أو في  
 حال عدمها، فهو غافل عن المكلف - بالكسر - وصفاته وعن تكليفه بمعرفة، وتكليف الغافل محال؛ لأنه تكليف بالمحال،  
 وقد يتكلف بأن الغافل من لا يتصور، لا من لا يصدق، وبأن المكلف به من يعرفه بذاته وصفاته المنوط بها التكليف؛  
 ليعرف بها ذاته من جهات أخرى مما لا يناط به، كالواحدانية والكلام والسمع والبصر، وفيه ما فيه.

قوله: **قاعدة التكليف**: [بالأفعال والكف؛ لكون مبناهما على وجود الاختيار المنوط بالقدرة على الإيجاد مستقلا].

ذلك إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار أصلاً، وأما نحن فنثبت على ما بحقه إن شاء الله تعالى.

وقد يتمسك بأنه لو كان خالقاً لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والرابي والشارق إلى غير ذلك. وهذا جهل عظيم؛ لأن المنصف بالشيء مَنْ قام به ذلك الشيء، لا مَنْ أوجده. أولاً يرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الأجسام، ولا يتصف بذلك. وربما يتمسك بقوله تعالى : ..... أي بشيء منها

ففيه [الخالصة الجبر، لا المتوسطة، وهم الأشعرية.]

ففيه الضمير للفصل، وقد يفاد به الحصر، أي يكون الفاعل لأفعال العبد هو الله تعالى لا العبد؛ بناء على أن الفعل والخلق عندهم شيء واحد، فما يصدر عنه فعل - أي معنى حدثي باختياره - فهو فاعل ذلك الفعل، وهو الخالق له أيضاً؛ لأن المؤثر ما يصدر عنه أثر، ولذا يقال للمؤثر: «علة فاعلية» و«جاعلية» و«مصدر الفعل» أيضاً. وإذا لم يكن مصدر له ما يصدر عنه أيضاً ولا فاعلاً له، ويكون ذلك هو الباري عز اسمه؛ لأنه خالقه، فيلزم هذا الانقسام لهذا الوجه وعلى هذا لا يلزم جهلهم، لا عظيم ولا صغير. ولا مخلص عنه إلا بإثبات الكسب؛ لأن الصادر عنه في السواد مثلاً هو الفعل - أي السواد - وهو قائم به، فلا يلزم الانقسام بالسواد بل فعه وتأثيره؛ لأن السواد ليس معنى حدثياً صادراً باختيار، والكلام فيه، فتدبر، ففيه ما فيه

قوله: من إخراج: [كالمتحرك من قام به الحركة، لا من قام به إيجادها.]

قوله: بقوله تعالى إخراج: أدلتهم السمعية من القرآن أنواع: منها ما فيه إضافة الفعل إلى العبد مما لا يتصور إضافته إليه من كقوله تعالى: ﴿قَوْلٌ لِلَّذِينَ يُكْفَرُونَ لَكُنْتُ أَنْبِيَهُمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ٧٩)، وقوله: ﴿ذَلِكَ أَنْ لَلَّهِ لَمْ يَكْ مُغَيَّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الأنفال: ٥٣)

ومنها ما فيه مدح وذم، نحو: ﴿وَابْتَهِمَ الَّذِينَ وَفَّ﴾ (النجم: ٣٧)، ونحو: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ (البقرة: ٢٠). وما فيه وعد ووعد، نحو: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ (الأنعام: ١٦٠)، ونحو: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ الآية (النساء: ١٠)، وهذا كثير

ومنها: ما ينزه منه فعله كالتفاوت والاختلاف والقيح والظلم، نحو: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ﴾ (الملك: ٣)، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ اللَّهِ لَوْحُوا فِيهِ آيَاتٌ كَبِيرًا﴾ (النساء: ٨٢)، ونحو: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (النحل: ١١٨)، ونحو: ﴿أَحْسَنَ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (السجدة: ٧).

مشير إلى كون عيسى خالقا

﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾، وقوله: ﴿وَإِذْ خَلَقَ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾. والجواب: أن الخلق

(المؤمنون: ١٤)

خطابا لعيسى ابن مريم عليهما

(المائدة: ١١٠)

ههنا بمعنى التقدير

نفي لا

وهي أي أفعال العباد لله - لا لله - تعالى وتقدس، .....

= ومنها: ما فيه تعليق فعله بمشيئته، نحو: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩).

ومنها: ما فيه الاستعانة، نحو: ﴿وَإِيَّاكَ نُسْتَعِينُ﴾، ونحو: ﴿وَأَسْتَعِينُوا بِاللَّهِ﴾، ونحو: ﴿لَيْتَصَرَّهَ اللَّهُ﴾ (الحج: ٦٠)؛ إذ لا استعانة فيما يوجده الله في العبد، بل فيما يوجده بإعانة ربه.

ومنها: ما فيه الاعتراف بالذنب، نحو: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ (الأعراف: ٢٣)، ونحو: ﴿أَسْتَغْفِرُ لَذَنْبِكَ﴾ (غافر: ٥٥)، ونحو: ﴿قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ (القصاص: ١٥)، ونحو: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي﴾ (إبراهيم: ٤١) وأمثالها.

ومنها: ما في الآخرة من الكفرة والفجرة من أمثال التحسر، كقوله: ﴿رَبِّ أَرْجِعُونِي ۖ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ﴾ (المؤمنون: ٩٩)، ونحو: ﴿لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (الزمر: ٥٨)، ونحو: ﴿يَوْمَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾ (الحجر: ٢).

والجواب عن الكل ما مر أنه يرد على الجبرية النفاة للكسب، ونحن نثبت، فيصح الإضافات كلها بهذه الجهة، وهو منشأ هذه النسب، مع أنه لو سلم فمعارض بنصوص الهداية والاضلال، والختم والطبع.

قوله: [بلفظ الجمع مشير إلى أن غيره أيضا خالق، وهو أحسنهم].

قوله: [أو بمعنى تهيئة الأسباب].

قوله: [روى مالك في «الموطأ» من حديث عمر سئل عن هذه الآية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٧٢). فقال عمر: سمعت رسول الله ﷺ يسأل عنها، فقال: «إن الله تبارك وتعالى خلق آدم، ثم مسح ظهره يمينه، فاستخرج منه ذرية، فقال: خلقت هؤلاء للنار، ويعمل أهل النار يعملون». فقال رجل: فقيم العمل يا رسول الله؟ فقال: «إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة، حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة، فيدخله به الجنة. وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار، حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار، فيدخله به النار».

والحديث أخرجه أحمد في «مسنده» وأبو داود والترمذي وحسنه من طريق مالك به. وأخرجه الحاكم في «مستدرکه» وصححه. ومعناه في «الصحيحين»، وتكلم عليه ابن عبد البر. انتهى

وروى أبو حنيفة عن أبي الزبير عن جابر: أن سراقا قال: يا رسول الله، حدثنا عن ديننا كأننا ولدنا له، أنعمل لشيء حرب به المقادير وجفت به الأقلام، أو لشيء مستقبل؟ قال: «لما جرت به المقادير، وجفت به الأقلام». قال: فقيم العمل؟ =





لا يبعد أن يكون ذلك إشارة<sup>(١)</sup> إلى خطاب التكوين. وقضيته<sup>(٢)</sup> أي قضائه، وهو عبارة  
أشار إلى أن له معاني<sup>(٣)</sup>

عن الفعل<sup>(٤)</sup> مع زيادة إحكام.

لا يقال: لو كان الكفر<sup>(٥)</sup> بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به<sup>(٦)</sup>؛ لأن الرضاء بالقضاء

واجب، واللازم باطل؛ لأن الرضاء بالكفر كفر. لأننا نقول: الكفر مقضي لا قضاء، والرضاء

إنما يجب بالقضاء دون المقضي.

متعلق بالضمير أو بالمقدر أي رضاء

= سر ذات السر إشراك، كما نقل عن السلف.

قوله: إشارة: [في قوله: «إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (الزلزال: ٤٠)].

قوله: وقضيته إلخ: فرقوا بين القضاء والقدر بوجوه مبسطة في موضعها، واختار القاري: أن المراد بالقضاء: حكمه الإجمالي، وبالقدر: التفصيلي. والظاهر: أن القضاء حكمه بـ«كن»، والقدر: تقدير الشيء على حسب علمه في خلقه. نقل عن أبي حنيفة في وصيته: يُقَرُّ بأن الله تعالى أمر القلم بأن يكتب، فقال القلم: ماذا أكتب يا رب؟ فقال الله تعالى: اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة؛ لقوله تعالى: «وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ» (الزمر: ٥٢-٥٣). انتهى

ونقل عنه أيضا: ثم نقر بأن تقدير الخير والشر كله من الله تعالى؛ لقوله تعالى: «قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ» (النساء: ٧٨). ومن زعم أن تقدير الخير والشر من عند غير الله لكان كافرا بالله، وبطل توحيده لو كان له التوحيد.

قوله: عن الفعل إلخ: لقوله تعالى: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ» (فصلت: ١٢)، وقوله: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ» (الإسراء: ٢٣)، فهو من صفاته الفعلية. وقال السيد في «شرح المواقف»: هو عند الأشاعرة إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، فهو من صفاته الذاتية، والأول أحسن؛ للتحرز عن التكرير

قوله: الكفر: [لأنه من الأفعال، وكلها بقضائه].

قوله: الرضاء به: [على ما عهد في الشرع ضرورة].

قوله: لا قضاء إلخ: حاصله: أن الواجب الرضاء بفعل الباري، وهو القضاء بالكفر، والكفر ليس عين القضاء، بل صادم عنه، فهو مقضي، ولا يلزمه الرضاء به، كما إنا نرضى ونستحسن فعل قضاء الحاجة منا بالتغوط والتبرز والبول، فهو مرضي مستحسن لنا، وما خرج من ذلك لا نستحسنه بل نستقبحه ونستنجيه. وقد يقال: الكفر من حيث ذاته غير مرضي،<sup>(٧)</sup> حيث مقضي فهو مرضي.

وهو تحديد<sup>(١)</sup> كل مخلوق بحد<sup>(٢)</sup> الذي يوجد عليه من حسن<sup>(٣)</sup> وقبح ونفع وضرر، ومما يحويه من زمان<sup>(٤)</sup> أو مكان، ومما يترتب عليه من ثواب وعقاب. والمقصود تعميم إرادة الله تعالى وقدرته؛ لما مر من أن الكل بخلق الله تعالى، وهو يستدعي القدرة والإرادة؛ لعدم الإكراه والإجبار.

فإن قيل<sup>(٥)</sup>: فيكون الكافر مجبوراً في كفره، .....

(١) قوله: وتقديره: [قضاؤه عند الأشاعة: إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال. وقدره: إيجادها إياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها. والقضاء عند الفلاسفة: علمه تعالى بما ينبغي أن يكون عليه الوجود على أكمل النظام، وهو العناية المبدأ للفيض على أحسن الوجوه. والقدر: خروجها في الخارج بأسبابها على وفق القضاء. والمعتزلة أنكرت القضاء والقدر في أفعال العباد، ولا يثبتون إلا علمه تعالى بما بلا استناد.]

قوله: فهو بالآخرة يؤول إلى تعلق إرادته بذاته وصفاته الحقيقية والإضافية.

قوله: [الطرف متعلق بـ«التحديد»].

قوله: [بيان للحد المراد به: الصفات المحيطة به.]

قوله: [أي تحسينه وتقبيحه وتوقيته وتمكينه منه سبحانه.]

قوله: [لكن المعتزلة أيضا يعمموها، إلا أنهم يجوزون تخلف المراد عنها، والظاهر أنه ليس بإرادة، بل أمر فقط.]

قوله: فإثبات شمول الخلق استلزم شمول القدرة والاختيار والإرادة، فكل ما يخلقه يريد، فأفعال العباد كلها مرادة له، ولا يلزمه أن تكون مرضية له تعالى أيضا؛ لأننا نفرق بين الإرادة والرضاء، والمعتزلة قائلة بلزومه لها، وهو غفلة، وعليهم بناء ما قالوا: إنه لا يريد الشرور والقبائح.

قوله: [لأن خلقه عندنا ليس بنمط الإيجاب عندنا.]

قوله: [هذا الإرادة يعيده في مسألة الاختيار، ولا فرق إلا بالعبارة وتغاير المورد.] مناه كون فعل العبد صادرا بخلقه تعالى وقدرته وإرادته، وإذا نيط بها لم يكن العبد مستقلا مستبدا بإصداره، بل مجبورا محضاً؛ لعدم استقلال قدرته فيه، بل لا مدخل لها فيه، وهذا مبطل وهادم لضابطه التكليف لإدرة رعاها على الاختيار التام في الفعل والترك، وهذا هو المحرف للمعتزلة عما يحس عليه إلى ما هم عليه. وحواله بوجه:

الأول: بإثبات الكسب، وأن صحة الفعل والترك باعتبار صرف قدرته إليه، فيخلقه الله على عادته، وعدم صرفها =

والفاسق في فسقه، فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة. قلنا: إنه تعالى أراد منهما الكفر <sup>لأنه لا يكلف العاقر</sup> والفسق باختيارهما، فلا جبر، كما أنه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار<sup>(١)</sup>، ولم يلزم تكليف المحال.

### والمعتزلة أنكروا

= إنه فلا يحققه

والثاني ما ذكره الشارح: أن معنى الفعل الاختياري ما يصدر باختياره، فالله يخلقه ويريد به اختيار العبد، وإن كان العبد محمورا في اختياره وهذا هو الفرق بين الاختياري والاضطاري وإن لزم بكل منهما الجبر، لكنه لا ينافي التكليف، وإنما هو فيما يخلقه، لا باختياره.

واسأل: أنه لا محيص لكم أيضا عن التزام الجبر؛ لأنه يناط ترجيح فعله على تركه بمرجح، وهو ليس من العبد باختياره، وإلا لزم التسلسل، فيكون الفعل عند المرحح واجبا، وإلا لم يكن مرجحا، وإن استخلص بأنه اختياري مع عزل اللحظ عن المرحح. قلنا: هو جوابنا أيضا أنه اختياري، مع عزل اللحظ عن الخلق والإرادة الأزلية. وقد يورد عليه بأنه يجري في أفعاله أيضا، فلا يبقى قادرا مختارا.

وأجيب بأن إرادة العبد حادثة، فيحتاج إلى علة مرجحة محدثة هي إرادته تعالى الأزلية، وهي قديمة غير مخلوقة. وفيه ضرر. أما أولا: فالإرادة ولو قديمة فهي ممكنة، وليست بواجبة، فلا محالة تحتاج إلى علة موحدة، وإلا لزم وجود الممكن بلا علة. وجوابه أن علته ذاته تعالى الموجودة، ولا يلزمه سبق إرادته عليها؛ لأنه ليس بالنسبة إلى صفاته علة وفاعلا مختارا، بل علة موحدة كما مر، لكن لا محيص عن الجبر بلزوم الإيجاب.

وأما ثانيا: بأنه إن لم يمكن الترك مع الإرادة القديمة كان موجبا، لا فاعلا مختارا. وإن أمكن فإن لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا بلا سبب، فيستغني الجائر عن المرحح، وإن توقف كان الفعل به واجبا، فلزم الاضطرار.

وأجيب بالفرق بأن المرحح في فعل العبد لا يكون منه، وإلا لزم التسلسل، وفعله تعالى يحتاج إلى مرجح قدم متعلق في الأزل بالفعل الحادث في وقت معين، ولا يحتاج إلى مرجح آخر، فيكون الباري مستقلا في فعله؛ لعدم حاجته فيه إلى غيره. وأما وجوب الفعل بالمرجح فقد عرفت أنه لا ينافي الاختيار؛ لأنه مرتب على الاختيار، فهو يحققه، لا أنه ينفيه.

قوله: **إنه تعالى**: [محصله أن تعلق قدرته وإرادته وخلقه لا يورث نفى تعلق قدرة العبد، وإنما ينفي تعلقها بالخلق فقط.]

قوله: [ظرف مستقر، أي الصادرين منه بالاختيار.]

قوله: [عندكم أيضا أيها المعتزلة مع أن وجه الجبر موجود.]

قوله: وقد يستدل لهم بقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا﴾ الآية (الأنعام: ١٤٨).

إرادة الله تعالى<sup>(١)</sup> للشرور والقبائح حتى قالوا: إنه أراد من الكافر والفاسيق إيمانه وطاعته،

مما رددت عليه، لا من أجل

لا كفره ومعصيته؛ زعمًا منهم أن إرادة القبيح قبيحة

معصية له عبادة الكبرياء

= وقوله: «وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَلَدْنَا مِن ذَوْبِهِ مِن شَيْءٍ» الآية (النحل: ٣٤)، وقوله: «لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (الزخرف: ٢٠)؛ فإنه تعالى كذبهم وذمهم فيما زعموا أن شركهم وعبادتهم بمشيئته، ولو شاء خلافه لم يشركوا. فعلم أن أفعالهم تلك لم تكن بمشيئته تعالى، وإلا لما جهلهم وكذبهم في قوله: «مَا لَهُم بِذَلِكَ» الآية.

وجوابه: أن ذمهم ليس بهذا الاعتبار، بل باعتبار أنهم جعلوه حيلة لكونهم معذورين فيه، مجبورين عليه، غير مستحقين ملامة عليه، مع أن وجود الاختيار باق. وكان هذا من باب العلم ونظر العقل، ولذلك نفى عنهم العلم وأثبت لهم الحرص. أو باعتبار أنهم ساقوا ذلك ذريعة إلى إثبات رضاه تعالى ومحبته، وجعلوا المشيئة دليلا على ذلك، كما هو مبلغ علم المعتزلة أيضا، فذمهم، وجعلهم جهلة؛ لهذا الجهل الشنيع، وعدم الفهم.

وسا فوله تعالى: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا» (يوس: ٩٩)، وقوله: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً» (هود: ١١٨)، وقوله: «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَنَّا لَهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُفَعِّلُ مَا يُرِيدُ» (الفره: ٢٥٣)، وقوله: «وَمَا شَاءَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (التكوير: ٢٩). وأمثالها كثيرة. وقد ورد في الصحيح الملقى بالقبول مما اتفق عليه السلف والخلف فيما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن». ومنه ما قيل:

فما شئت كان وإن لم أشأ وما شئت إن لم تشأ لم يكن

قوله: إرادة الله تعالى: [بل أنكروا إرادة الخير من العبد أيضا بطريق إرادة الخلق، وإنما يريد به بنمط الأمر والطلب.]

قوله: طاعته: [للولاه في أوامره ونواهيه ما هو حدود الله وحماه.]

قوله: قبيحة إلخ: بناء على أن المراد هو المطلوب وجوده، والمطلوب هو المحبوب المرضي؛ نظرا إلى أن طلب الوجود بغيره، وإلا لما طلبه. وأما مثال أمر المولى لعبده؛ ليظهر به عصيانه: ففيه طلب صوري لفظي، لا حقيقي قلبي والكلام ينقضه أبو شكور في «تمهيد» بأن هذا القبح يلزمهم في خلق العبد مع علمه بأنه يحصل منه هذا الفعل، ويقدر من معصيته، ولا يمنع منه. وكما يجوز أن يخلق آلة يعصي بها العبد، كذا يجوز أن يخلق قوة بها يعصي العاصي

قلت: هذا بمراحل عن محل النزاع؛ لأنه لا نزاع منهم في خلق القوة على المعاصي قبيحة أو حسنة، بل في خلق الفعل سيح وإرادته، ومجرد خلق العبد أو علمه تعالى بأنه يزني مثلا أو إقذاره عليه ليس قبيحا عند أحد، بل غرضهم أن العبد لم يكن لقدرته تأثير ودخل ولم يبق لصرفها إلى الفعل وتعلقها به معنى: كان مجبورا. والقبح يرجع إلى المختار، فيرجع حانقه ومريده لا محالة، فالجواب ما سيذكره.



كخلقه وإيجاده ، ونحن نمنع ذلك، بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به، فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى، وهذا شنيع جداً.

حكى عن عمرو بن عبيد أنه قال: ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي كان معي في السفينة، فقلت له: لِمَ لا تسلم؟ فقال: لأن الله تعالى لم يرد إسلامي، فإذا أراد إسلامي أسلمت. فقلت للمجوسي: إن الله تعالى يريد إسلامك، ولكن الشياطين لا يتركونك. فقال المجوسي: فأنا أكون مع الشريك الأغلب<sup>(٧)</sup>.

وهو الشيطان

وحكى<sup>(٨)</sup> أن القاضي عبد الجبار الهمداني

أحد شيوخ المعتزلة

قوله: [أي خلقه أيضا قبيح عندهم، لا عندنا، لكن يرد عليهم خلق الشيطان مع العلم التام بما يحصل منه.]

قوله: [لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُطِيعْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (الأنعام: ١١٦).]

قوله: **حكى إلخ:** نقل السالمي في «تمهيد»: أن أبا حنيفة سأل جعفر بن محمد الصادق، فقال: يا ابن رسول الله، هل فوض الله تعالى الأمر إلى العباد؟ فقال جعفر: الله تعالى أجل من أن يفوض الربوبية إلى العباد. فقال: فهل سلطهم وجبرهم على الأعمال؟ فقال: هو أجل وأعدل من أن يجبرهم على فعل ثم يعذبهم على ذلك.

قوله: **عمرو بن عبيد:** [من رؤساء المعتزلة ومن أصحاب الحسن البصري كواصل اعتزلا عنه.]

قوله: **الشياطين:** [من الجن والإنس ليوحون إليك، وأنت من أوليائهم.]

قوله: **ب إلخ:** [جعله غالبا من حيث حصول مراده بإزاء مراد الله تعالى.] وهو الشياطين، مرادهم غلب على ما أراد الله، فهم شركاؤه بل أغلب منه. واللفظ على العبد واجب عليه تعالى عندهم، وإلا كان يمكنه أن يقول: إنه لا يظهر غلبته ويؤخره إلى يوم الجزاء، ويستدرجهم من حيث لا يعلمون، وأنت غير مجبور على أحد الأمرين، فعليك النظر إلى العاقبة، لا إلى ظواهر ثوران مواد الإغواء على مكامن دواعي الهداية، فافهم.

(٧) قوله: **وحكى إلخ:** اللازم عندي في أبواب القدر كلف اللسان وترك الكلام والبيان وإيثار التكلان إلى خالق الإنس والجان، وقد كثر النهي في الآثار عن البحث عنه، فقد أخرج الطبراني من حديث ابن مسعود بإسناد حسن رفعه: «إذا ذكر القدر فأمسكوا». وفي «الصحاح» و«السنن»، وأمثاله بمعناه كثير، وعامة الضلال بالبحث والجدال، فقد قال الله تعالى: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ (الكهف: ٥٤)، وقال: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ (الزحرف: ٥٨). وروى الترمذي وابن ماجه من حديث أبي أمامة رفعه:

دحل على الصاحب ابن عباد وعنده الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، فلما رأى الأستاذ قال: <sup>جاء خمسة</sup> سبحان من تنزه عن الفحشاء. فقال الأستاذ على الفور: سبحان من لا يجري في ملكه<sup>(١)</sup> إلا ما شاء.

والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر .....

«ما سهل قوم بعد هذى كانوا عنه إلا أوتوا الحد». قال الترمذي: حسن صحيح. وروى الشيخان من حديث عائشة رفعه «أهل الجبل يدين على الله تعالى بقوله: ﴿فَأَحْذَرُوهُمْ﴾». ومن حديثها أيضا: «أبغض الخلق إلى الله الألد خصه»

وروى الترمذي من حديث كعب بن مالك رفعه: «من طلب العلم ليحاري به العلماء، أو ليماري به السفهاء، أو صرف به وجوه الناس إليه أدخله الله النار». لكن في سنده إسحاق بن يحيى بن طلحة، قال الترمذي: ليس بذلك القوي سنده، تكلم فيه من قبل حفظه أسى وقال القطان: شبه لا شيء، وقال ابن معين: لا يكتب حديثه، وقال أحمد وإسحق مبروك الحديث، وقال السجستاني بتكلمه في حفظه. لكن قال ابن حبان في «الثقات»: يخطئ ويهم، أدخلناه في صفته، ما كان فيه من الإيهام، ثم سبرت أخباره، فإذا الاجتهاد أدى إلى أن يترك ما لم يتابع عليه، ويحتج بما وافق الثقات. ن استخرنا الله فيه. انتهى بالجملة بقلة الحفظ يبقى حسنا، ولو سلم فضعه يسير مفتقر في مثل هذا المقام من التحرز لا حسنه.

قوله: من تنزه: [تعريض للأستاذ بأنه ينسب إليه الشرور ويسندها إليه بالخلق].

قوله: ن: [تعريض من الأستاذ له بأنه جوز تصرف العباد في ملكه على خلاف مشيئته، وهو المقهورة].

قوله: في ملكه إلخ: مشير إلى أن عدم وقوع مراده نقص ومغلوبة في كمال ملكه في ملكه، وتام إحاطته بكل شيء منية وإرادة، فلا يرد ما قاله المعتزلة: إنه أراد من العباد إيمانهم رغبة واختيارا لا جبرا، فلا نقص ولا مغلوبة في عدم الوقوع، ناسك إذا أراد من القوم أن يدخلوا داره رغبة، فلم يدخلوا. قلنا: هذا مجرد الطلب، والإرادة ليست مجرد الطلب، فتدبر. وما قيل: كما لا نقص في التخلف في الرضاء كذلك ليس في التخلف في الإرادة الغير المجبرة: ففيه أنه مبني على عدم مرثا؛ إذ الرضاء غير الإرادة عندنا، فإنه الإرادة مع ترك الاعتراض أو نفس الترك، فتأمل ما فيه. وقالت المعتزلة: الإرادة مغيضة هو الأمر والطلب، ولا مرية أن مخالفة أمره لا يستلزم نقصه ومغلوبيته.

قوله: ما يشاء: [فقال القاضي: أيشاء ربنا أن يعصى؟! قال الأستاذ: أيعصى ربنا قهرا؟! فقال القاضي: أرأيت إن عصى الهدى، وقضى علي بالردى، أحسن إلي أم أساء؟! قال الأستاذ: إن منعك ما هو لك فقد أساء، وإن منعك ما هو منحص برحمته من يشاء. هذا تتمته، نقله القاري].

يستلزم الإرادة<sup>(١)</sup>، والنهي عدم الإرادة، فجعلوا إيمان الكافر مرادًا، وكفره غير مراد، ونحن  
نعلم أن الشيء قد لا يكون مرادًا ويؤمر به، وقد يكون مرادًا وينهى عنه؛ لحكم ومصالح  
يحيط بها علم الله تعالى، أو لأنه لا يسأل عما يفعل، ألا يرى أن السيد إذا أراد أن يظهر على  
الحاضرين عصيان عبده يأمره بشيء ولا يريده منه، وقد يتمسك من الجانبيين .....

قوله [سأء على أحادهما في معنى الطلب]

قوله: - عطف على قوله «الحكم إلخ»، وعلة لقوله: «ويؤمر به» و«ينهى عنه». قلت: إذا أمعن النظر في هذه  
المصاحف المرفقة المرلة لأفهام الفكر - وقد حرماد بصرف الأفكار الغائرة في اكتناه معنى تعلق قدرة العبد بفعله واختياره فيه، وفي  
تحقيق حقيقته - سيجب ما أن يفهمه وسجوه عن عامة مضايق الفساد إلا طريقان أمكن أن يطمئن بهما القلب.  
الأولى: أن لقدرته واختياره دخلا في فعله، لا دخل التأثير والإيجاد، بل دخلا ناقصا كأنها الواسطة أو الرابطة أو المتمم،  
أو كأنها الجزء الأخير لفعله، لكن توقف وجود فعله عليه ليس بمعنى الاحتياج - أي لولاه لامتنع - بل بمعنى الترتب المصحح  
نفعاء. فلا يتوقف عليه تأثير المؤثر الموحد حقيقته، بل هو سبب ظاهرى. كاستحباب للمطر والنار للحرارة والإحراق، وتخلق  
موحد لا يتوقف على هذه المواد والأسباب والآلات والمنسبات، فهي كالأجزاء الزائدة للجسم، كاليد لزيد يكمل بها  
وجوده. ولا ينعدم بعدمها.

وهذا غاية توجيه اختيار العبد وقدرته على تقدير كونه تعالى خالقا لأفعاله كلها، وإلا فمن الظاهر أن مذهب الأشعري  
- كما قيل - جبر متوسط، وسيأتي ما فيه

والثانية: أن ترتب الأجزى والمدح والذم على أفعاله في الآخرة من قبيل ترتب المعلولات المسببية على عللها وأسبابها،  
كترتب الحرارة على النار، فكان ما ران على قلوبهم وما غان على نفوسهم بنفسه يقودهم بالضرورة الملحقة إلى التآلم  
والاحتراق بالتعذيب، وصفاء قلوب المخلصين وركاؤها وسورها وعدس نفوسهم ببخنتهم باصروره اطسعه إلى لسه  
بالجنان، وضابطة التكليف بناء على الظاهر بعزل اللحظ عن الأسباب الموحية، ولعله أسر في قوله تعالى: «لَا تُسْئَلُ عَنْ  
يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (الأنبياء: ٢٣)

وهذه طريقة مألها الجبر، وعلى هذا مبنى الفرق بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية هو العلم والجهل بالأسباب المتقدمة  
والعلل الموحية. كما بن البحث والاتفاق، والأمور الدائمة والأكثرية على ما قيل، فالأولى هو الطريقة الأولى

قوله [فمن حسا كقوله «أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُظْهِرْ فُلُوقَهُمْ» (سورة ٤١)، وقوله: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ  
لِيُعَذِّبَهُمْ» الآية (سورة ٥٥)، وقوله: «وَلَقَدْ دَرَأْنَا لَهُمْ» (الأعراف: ١٧٩)، وقوله: «إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَعْمَلَ لَهُ شَيْئًا

فَيَكُونُ» (سورة ٥٠).

بِالْآيَاتِ<sup>(١)</sup>. وباب التأويل مفتوح على الفريقين.

### وللعباد أفعال<sup>(٢)</sup> اختيارية

فقد

[كقوله: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ (الإسراء: ٣٨). هذا من المعتزلة.] ومن جانب المعتزلة قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ الآية (الأنعام: ١٤٨). وجوابه مر. وقوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظَلَمًا لِلْعِبَادِ﴾ (عامر: ٣١)، مع أنه يظلم بعضهم بعضًا، فمعص الكواثر ليس منه والجواب. أنه لا يريد الظلم بفعله، أي لا يخلقه، بل هو ليس ظلمًا منه، بل من فاعله؛ لأنه الظالم، كما أن الزاني فاعل الزنى، لا خالقه، فهو مبني على فهمهم من عدم الفرق بين الفاعل والخالق وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (الفرقة: ٢٠٥)، والفساد موجود من العبد، فلو أوجده الله لكان مما يريد الله ويحبه. والجواب بما مر، وبأن الحب ملازم الرضا لا الإرادة على أصلها وقد يجاب بوجوه أخر ضعيفة، كالتخصيص في العمومات.

ومن جانب أهل الحق قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهَدْيِ﴾ (الأنعام: ٣٥)، وقوله: ﴿لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى كُلَّ شَيْءٍ خَبِيرًا﴾ (الرعد: ٣١)، وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَهْدَنَّاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (التحل: ٩)، وأمثالها كثيرة. والمعتزلة حملوا هذه المشيئة على مشيئة القسر والإجاء، وهو خلاف الظاهر، وتقييد للمطلق بلا قربة. وفيه أنه متمرع على مسألة عقلية دائرة بين إمكان والامتناع، ولما دلت عندهم الأدلة على امتناع إيجاده تعالى لفعل عبده: وجب لهم الصرف والتقييد بالقرينة العقلية، كالمخصوص في: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الفرقة: ٢٠). أو «خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (الأنعام: ١٠٢)، وكالصرف فيصوص بوجوه منها الجسمية وغيرها، فالتمسك بالسمع في هذه الأمثال مشكل، إلا إذا اختير ما حررناه سابقا.

قوله: **أفعال** إلخ: أي لهم اختيار فيها يتعلق قدرتهم بها كسبا على الدخول أو بلا دخل، كما عند الأشعرية. وقالت حكماء وإمام الحرمين: إنها صادرة منهم على الوجوب، وامتناع التخلف بعد تمام نصاب الاستعداد والفيض وجمع الشروط. ومعنى: بغير أنواع بقدرة من العبد خلقها الله فيه. وبالجملية مدار التحرر عن لزوم الجبر المحض هو إثبات الكسب للعبد، وهو معسر لا سيما على قول الأشعرية.

قال ابن الهمام: ولقائل أن يقول: قولكم: إنها تتعلق بالقدرة، لا على وجه التأثير، وهو الكسب: مجرد ألفاظ لم يجعلوا لها معنى، ونحن إنما نفهم من الكسب التحصل، وتحصيل الفعل المعلوم ليس إلا إدخاله في الوجود، وهو إيجاده، وقولكم بأن القدرة الحادثة تتعلق بلا تأثير كتعلق القدرة القديمة في الأزل

قلنا: معنى ذلك التعلق: نسبة المعلوم من مقدوراتها إليها بأنها ستؤثر في إيجاده عند وقته. وذلك أن القدرة إنما تؤثر على الإرادة، وتعلق الإرادة بوقوع الشيء هو تخصيصه بوقته، والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك؛ لأنها مقارنة للفعل عندكم، لا يمكن بالفعل إلا بالتأثير، أو ثبتوا له معنى محصلا ينظر، ولو سلم فالملتضي لوجوب تخصيص تلك النصوص بأفعال محاذ لروم الجبر المحض المستلزم لبطان الأمر والنهي، ولزومه مبني على تقدير أن لا أثر لقدرة المكلف بالأمر =





وهذا باطل؛ لأننا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش، وتعلم أن  
 الأول باختباره دون الثاني. ولأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلاً لَمَا صَحَّ تَكْلِيفُهُ وَلَا تَرْتَبُ  
 استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله، ولا إسناد الأفعال التي تقتضي سابقة قصد والاختيار  
 إليه على سبيل الحقيقة، مثل: «صلى» و«كتب» و«صام». بخلاف مثل: «طال الغلام» و«أسود  
 لونه». والنصوص القطعية تنفي ذلك، كقوله تعالى: ﴿حَرَّاءَ يَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، .....  
 قوله: ..... قد يقال: لهم أن يقولوا: الفرق وهمي؛ لعدم الاطلاع أسباب حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش،  
 حتى لو علم أن الكل بخلق الله وإيجاده لم يلتفت إلى الفرق. وأما عدم ترتب الثواب والعقاب فلا يلزم؛ لأنه لا يسأل عما  
 فعل نعم بدم عدم صحة التكليف كتكليف الجماد، وجوابه ذلك أيضاً، وأشرنا إليه سابقاً أيضاً.  
 قوله: ..... [النواهي؛ لأنه تكليف العاجز بما لا يطيقه، ولا يكلف الله نفسه إلا وسعها].  
 قوله: ..... [لأنه فرع الاختيار].

قوله: **بخلاف الخ:** أي بعد الاطلاع على الأسباب أيضاً يحكم البدهة بالفرق بين الحركتين، ومبنى الفرق إما تأثير القدرة  
 لحادثة، أو مجرد تعلق القصد والإرادة، أو إيجاد العبد صرف الهمة والعزيمة الصميمة، لا إيجاد أسبابها ولا إيجاد الفعل أو  
 سببه على اختلاف مذاهب المعتزلة والأستاذ والقاضي والأشاعرة والحنفية، وهذا رد على الجبرية الخالصة كالجهمية،  
 وقد تسمى الأشعرية والنجارية أيضاً جبرية؛ لأنه يؤول إليه قولهم آخر وإن اختاروا الاختيار باحتيال اختراع الكسب، وقد مر  
 أنه، فعند الماتريدية يخلق الله في قلب العبد الميل والداعية والاختيار؛ ليظهر منه ما سبق علمه تعالى بظهوره منه من طاعة أو  
 معصية، وليس للعلم خاصية التأثير؛ ليكون مجبوراً، ولا خلق هذه الأمور يوجب اضطراره إلى الفعل؛ لأنه أقدر - وفيما يختاره  
 من الفعل ويميل عليه عن داعية - على العزم على فعله وتركه؛ إذ من المستمر ترك الإنسان بما يحبه ويختاره وفعل شيء يكرهه  
 حبيب أو حياء، فعن ذلك العزم بقدرته المخلوقة للبارئ صح تكليفه وثوابه وعقابه وذمه ومدحه، هكذا حقق ابن الهمام.  
 ثم قال: ومع ذلك فقلما يكون حسن هذا العزم بلا توقيف من الله تعالى بل لا يقع إلا بتوقيفه تفضلاً؛ فإن الشيطان  
 مع الشهوة الغالبة وهوى النفس موانع ثلاثة تشبه القواصر؛ لقوة استيلائها، فلا يغلب إلا بمعونة التوفيق، وليس لأحد على  
 أن يوقفه، بل إذا أعلمه طريقي الخير والشر وخلق المكنة له فقد أعذر إليه، وعدم التوفيق هو الخذلان، وهو أن يدعه  
 نفسه لا ينصره ولا يعينه عليها لا يسلبه المكنة من ذلك العزم الذي خلقها له. انتهى

قلت: هذا غاية الفهم في المقام ووجه الخلجان للأوهام بعد الإمعان في النواحي. والأصول العقلية تحول وتحول حوم  
 المرام وقد بقي بعد خبايا وخبايا في الزوايا كشفها الله العليم العلام

وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ إلى غير ذلك .

(الكهف ٢٩)

فإن قيل: بعد<sup>(١)</sup> تعميم علم الله تعالى<sup>(٢)</sup> وإرادته<sup>(٣)</sup> الجبر لازم قطعاً؛ لأنها إما أن يتعلّق

لا يخلو

على العبد

بوجود الفعل فيجب، أو بعدمه؛ فيمتنع، .....

قوله: [من النصوص.]

قوله: الظرف متعلق بالخبر، أي قوله: «لازم»، وقد تقدم على المبتدأ أيضاً كما في قولك: على الله عبده متوكل. وظاهر عبارة الشبهة تشير إلى ورودها على أهل السنة؛ لقولهم بعموم الإرادة، بخلاف المعتزلة والشيعية حيث لا يعلقون إرادته الأزلية بكل موجود، بل يخصون عنها أفعال العباد بل أفعال المختار ولو حيواناً آخر، لكن بعد الإمعان لا محيص لهم أيضاً عن لزوم هذا النحو من الجبر؛ إذ هم معترفون بعموم علمه تعالى لكل شيء حتى المعدومات.

فإن تعلق علمه بشيء بأنه يوجد امتنع عدمه وقت وجوده، كقيام زيد، وإن تعلق به بأنه لا يوجد امتنع وجوده؛ لامتناع الوقوع على خلاف علمه استحالة الجهل في علمه، مع أن لزوم الجبر نحو آخر يعمهم، هو أنه عند حدوث الفعل إن تم نصاب وجوده - أي جملة ما يتوقف عليه، وهو علة العامة باجتماع الأسباب والشروط - وجب وجوده، وإلا وجب عدمه، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح مع وجود العلة وعدم معلولها تارة ووجوده أخرى.

ولو قيل: إنه اختياري من حيث صدوره بالاختيار وإن كان واجبا بعد وجود الاختيار وأخذه مع أخذ العزم الصميم وصرف الإرادة والقدرة إليه في جانب علله بناء على أن تساوي طرفيه وصحة الفعل والترك إنما هو على عزل اللحظ عن تعلق الاختيار به بالفعل، ونظراً إلى جواز تعلقه بكل منهما، أي بعد جمع جملة الأسباب مما عداه يبقى في حيز الاختيار، فهذا الجواب مشترك يجري من جانب كل من أهل السنة والقدرية.

ثم ههنا شبهة أخرى في العبارة في أخذ عموم الإرادة بأنها لا تتعلق بوجود الموجودات لا بإعدام المعدومات؛ إذ هي معدومة بإعدامها الأصلية الأزلية، والعدم لا يحتاج إلى تأثير المؤثر، بل يكفي فيه عدم تعلق الإرادة بالوجود، مع أن الأزلي لا يتعلق بشيء بإيجاده.

قلت: لعل المراد عموم تعلق الإرادة وجوداً أو عدماً، كما يقال: «الفصل مقسم للجنس» مع أنه ليس مقسماً له إلى ضده أو عدمه بنفسه.

قوله: [لكل فعل بل لكل حادث.]

قوله: [لأفعال العبد كلها.]

قوله: [فيكون معلوماً ومراداً له.] قد يورد بأن عدمه السابق أزلي ومتعلق الإرادة حادث. وقد يجاب بأن الكف عن تعلق الإرادة بالوجود أمر اختياري مستند إلى الإرادة أيضاً، وهذا الكف أزلي، فمتعلقه المكفوف أيضاً أزلي، والكف تابع للإرادة فمكفوفه أيضاً تابع لها. وفيه أن عدمه لا يتوقف عليه؛ لأنه لو عزل اللحظ عن الكف كان العدم =

ولا اختيار مع الوجوب<sup>(١)</sup> والامتناع. قلنا: يعلم<sup>(٢)</sup> ويريد أن العبد يفعله أو يتركه باختياره<sup>(٣)</sup> فلا إشكال.

فإن قيل: فيكون<sup>(٤)</sup> فعله الاختياري واجبا أو ممتنعا، وهذا<sup>(٥)</sup> ينافي الاختيار. قلنا: إنه<sup>(٦)</sup> ممنوع؛ فإن الوجوب بالاختيار مُحَقَّقٌ<sup>(٧)</sup> للاختيار<sup>(٨)</sup>، لا مناف له.

على حاله؛ لأن العدم لا يحتاج إلى تأثير بل يكفيه عدم تأثير الوجود، مع أن الكف لم يعد من صفاته تعالى الذاتية مقدمة على أنه تابع ناش من الداعية والشوق، فافهم.

(١) قوله: مع الوجوب: [ولا إمكان للعبد].

(٢) قوله: يعلم إلخ: ولا يبعد أن يجاب أيضا أن المزيل للاختيار هو الوجوب والامتناع الذاتيان، لا الوجوب بالغير والامتناع؛ لأنهما يحققان الإمكان الذاتي الخاص المحقق لصحة الوجود والعدم، فهما يؤكدان الاختيار؛ لا نافيان له.

قوله: [ولا قهر ولا حر منه تعالى على عده].

(٣) قوله: فيكون إلخ: حاصله: أنه وإن ثبت الاختيار بعلمه وإرادته، لكن منشأ السؤال باق، هو منافاة الاختيار للوجوب والامتناع؛ لأنه ملازم الإمكان. وجوابه على ما قرره الشارح: أنه إنما ينافيهما إذا لم يقتضياه، وههنا اقتضاء من علمه وإرادته لاختياره، فهما يحققانه ويؤكدانه، لا أنهما ينفيانه، وأنت تعلم أنه لا يرتفع المنشأ إلا بما قلنا: الإمكان بالذات والوجوب والامتناع بالغير. وقد يقال: العلم تابع للمعلوم، فلا تأثير له في وجوده فضلا عن وجوبه به أو سلب القدرة منه عليه؛ فإنه حاك محض، وفيه ما فيه.

(٤) قوله: وهذا: [أي كل من الوجوب والامتناع].

(٥) قوله: إنه: [أي منافاتهما له].

قوله: [أي مست له]. فلا يكون كحركة الجماد وهو المقصود. قيل: وأما أن الاختيار ليس من العبد؛ لأنه لا يوجد شيئا، فيكون من الله تعالى، فيلزم الجبر، فذلك مذهب الأشعري وهو جبر متوسط. انتهى قيل: لأنه متوسط بين الجبر الخالص للجبرية والتفويض بالكلية للعبد للقدرية.

قلت: لا، بل لأنه جبر بين الجبر الكامل للجبرية والجبر الناقص المتردد فيه الدائر بين الأمرين لأهل السنة من حيث إنه حر من وجه واختيار من وجه؛ لوجود دخل قدرة العبد أيضا، ولو لا على استقلالها، فهو جبر متوسط بين الجبرين، لا بين الجبر والقدر، فافهم.

(٦) قوله: للاختيار: [لأنه مقتضى له، ومقتضى الشيء لا ينافيه، وإلا اجتمع المتنافيان].



وأيضاً منقوض بأفعال الباري.

فإن قيل: لا معنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار، إلا كونه موجداً لأفعاله بالقصد والإرادة، وقد سبق أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال وإيجادها، ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين<sup>(٣)</sup> مستقلتين.

قلنا: لا كلام في قوة هذا الكلام ومثانيته، إلا أنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى، وبالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مداخلًا في بعض الأفعال، كحركة البطش، دون البعض، كحركة الارتعاش: .....

قوله. لأن أفعاله أيضاً معلومة له، فإن تعلق علمه بوجود فعله وجب، ولو بعدمه امتنع، فلزم الجبر وعدم الاختيار له مع أن كونه مختاراً متفق عليه، وكذا إرادته الأزلية متعلقة بأفعاله؛ بناء على أنه فاعل مختار، لا علة موجبة. وهذا ينحل ما أشكل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (سورة ٦)، بأنها ربت في أبي جهل وأبي لهب وأمثالهما، فلو آمنوا لزم كذب خبره، وكذبه محال بالذات، فكان إيمانهم تمتعاً غير مقدور أصلاً، فلم يبقوا مكلفين ولا صالحين لأن يدعوا إلى الإسلام؛ لعدم القدرة.

وذلك لأن الخير حاك غير مؤثر ولا مغير ولا سالب للقدرة الثابتة، فامتناعه امتناع بالغير - كما في تعلق العلم والإرادة - لا امتناع بالذات، ولو بالنسبة إلى القدرة الحادثة، فافهم. نقل عن أبي حنيفة في «الفقه الأكبر»: والمعاصي كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشيئته، لا بمحبته ولا برضائه ولا بأمره.

قوله: [في قوله: «إنه خالق لأفعال عباده»].

قوله: [قدرة العبد وقدرة الله تعالى].

قوله: أي في صحة الفعل والترك وإن لم يستقل كل منهما في جميع الأسباب أو الإيجاد، بل إحداها، وهي قدرة الباري. وقد يقال: مرادها تحتها أو تحت مستقلة وغير مستقلة، وهذا لا يرد على القاضي ولا على الأستاذ؛ لعدم قولهما بالاستقلال. والجواب عن هذا الإشكال يظهر من تحقيقنا السابق.

قوله: [أي سناء مفرغ: كل حال إلا حال أنه إلخ، أو «إلا» بمعنى «لكن»].

قوله: [خير مقدم، والجملة بتأويل المفرد مبتدأ متأخر، أو متعلق هذا الظرف بخبر «أن»]. المراد مصدق المدحلية بالتأثير، أو بمجرد كونه مداراً محضاً، وإلا فالفرق البيديهي بين الاختياري والاضطراري لا يوجب إلا بداهة تعلق =

احتجنا في النصي عن هذا المصو إلى القول بأن الله حالي، والعبد كاسب.

وتخصمه أن تصرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك حلول

والمقدور الواحد داخل تحت قدرته

= القدرة بالفعل لا بداهة أسرها منه، إلا كان مذهب الأشعري خلاف المداية

(١) قوله: احتجنا: [بعد ملاحظة هاتين الصورتين]

(٢) قوله: تحقيقه إلخ: أي تحقيق معنى الكسب وسببه أو العبد من غير سببه إحداهما الفعل إليه، وهذا مقام مزلق للأقدام ومزلة للأفهام والأحلام، قد عجزت عن تصور حقيقته جهابذة الأعلام

فقدرة إلخ: [مفعول للمصدر، أي «صرف إلخ»]. ظاهره يشير إلى أن القدرة موجودة قبل الفعل؛ لأن صرفها متأخر عن وجودها، ووجود الأمر بالفعل وصدوره متأخر عن الكسب الذي هو علته؛ لأنه تحت علتين: الخلق والكسب، كما يجب أنهما مقارنة للفعل كما سيأتي، فيمكن أن يراد بها سلامة الآلة

وهي صرف القدرة: قصد استعمالها، وهو غير القصد المحدث للقدرة؛ لأن صرفها متأخر عنها، وهي عن القصد؛ لأن لا بد سبب لتعلقه بالفعل لأن يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل وصرف الإرادة بالذات. وأورد عليه بأنه يلزمه أن توجد القدرة ولا تستعمل؛ لأنه لا وجود للاستعمال عند قصده، فلا يكون القدرة مع الفعل

فقدرة عقيب ح: قيل استعمل داني لا رماني؛ لأن القدرة مع الفعل ورثت أولاً بأن صرف الإرادة وتعلقها مقدم على الإيجاد بالزمان، فكأن رماني. لأن ذلك إشارة إلى كلا الصورتين

والجواب أنه أريد بالإرادة: العزيمة المصممة للمقارنة للفعل، فافهم

وثانياً بأن صرف العبد ذلك من الأسباب العادية، وسببها وهمية؛ لأن خلقه تعالى لا يتوقف عليه. والجواب: أنه لا يتم لا على مذهب الأشعرية، وعند غيرهم لأمثاله مدخل واقعية لا بمجرد العادة بلا دخل أصلاً، لكن ليس بمعنى لولاه لا يمنع المدخل، بل بمعنى الزنب خو من الدخل

وأي أن التسبب العادي كاف في التعقب الذاتي كترتب الحرارة على النار ووجود النهار على طلوع الشمس مع أنه لا تعقب إنا فلا يكون إلا ذاتاً.

وثالثاً: أنه على هذا لا يبقى علاقة التعقب الذاتي إلا بين الأشياء والواجب، لا بينهما في أنفسهما، ثم الظاهر بعد الغور ما قدما من المراد بالقدرة

قوله: تحت إلخ: قد يورد أولاً: أن كسبه إما من الله تعالى فلا شيء منه، فهو مجبور لا قادر، وإما منه فهو خالق =

لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب.  
 وهذا القدر من المعنى ضروري وإن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن  
 تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده، مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار.

ولهم في الفرق بينهما عبارات، مثل:

أي بين الخلق والكسب

١- إن الكسب واقع بآلة<sup>(١)</sup>، والخلق لا بآلة.

٢- والكسب مقدور<sup>(٢)</sup> وقع في محل قدرته، والخلق لا في محل قدرته.

٣- والكسب لا يصح انفراد القادر به، والخلق يصح.

لأنه لا يصير كسبا ما لم يخلقه انفراد القادر به، إذ لا حاجة به إلى كسب.

فإن قيل: فقد أثبتتم ما نسبتم إلى المعتزلة من إثبات الشركة.

المتفعل محذوف عائد إلى الموصول أي نسبتموه

= لبعض أفعاله.

والجواب بأن الكسب من الله لكن الخلق باختيار العبد، وصرفه محقق له لا ناف له، كما مر، وبأنه من العبد، ولا ضير في خلقه لبعض أفعاله، كما مر عن ابن الهمام.

وثانيا: بأن قولك: الفعل موجود من الله وصفة كونه كسبا من العبد يؤول إلى قول القاضي الباقلاني. قلنا: لا بل الفعل موجود منهما، ولكل من القدرتين دخل، لكن لقدرته بمعنى لولاه لا متنوع، ولقدرة العبد بمعنى الترتب، ولعل المورد جامد نظره بقصره على مذهب الأشعرية، أو نقول: الكسب فعل آخر للعبد مخلوق للعبد، ونفس الفعل بأجمعه من الله، فافهم.

وقد يقال: نفس الصرف مقدم على الفعل ذاتا، وصفة كونه كسبا مؤخرة عنه ناشئة منه، فالشيء قد يتقدم على شيء بذاته ويتأخر عنه بوصفه، كزيد يقدم على عمرو في عمره، ويؤخر عنه في وصف كونه عالما فاضلا، وكالرمي يصير قتلا بعد الإصابة والسرابة، فنفس الرمي مقدم على السراية والموت، وكونه قتلا مؤخر عنه.

قوله: بآلة: [ظاهرة كالجوارح، وباطنة كالقلب والعقل، وأما صفاته تعالى فلا تسمى آلة].

قوله: مقدور إلخ: أي فعل وتحصيل داخل تحت القدرة لمن صدر منه واقع في محل قدرته؛ لأن محل قدرته محل قدرة العبد من أفعاله، وهي ليست بمحل قدرة الباري من حيث إنها أفعال العبد وإن كانت تحت قدرته من حيث إنها مخلوقة له.

وقد يقال: المراد: أنه مقدور وقع مكسوبه في محل قدرته، والخلق مقدور وقع مخلوقه لا في محل قدرته. والأحسن أن

يقال: الكسب لمقدور وقع في محل قدرته، والخلق لمقدور وقع لا في محل قدرته. انتهى وكأنه بناء على أن المقدور هو

قلنا: الشركة أن يجتمع اثنان على شيء، ويتفرد كل منهما بما هو له دون الآخر، كشركاء القرية والمحلة، وكما إذا جُعِلَ العبد خالقاً لأفعاله، والصانع خالقاً لسائر الأعراض والأجسام، بخلاف ما إذا أُضيفَ أمرٌ إلى شيئين بجهتين مختلفتين، كالأرض تكون ملكاً لله تعالى بجهة التحليق، وللعباد بجهة ثبوت التصرف، وكفعل العبد ينسب إلى الله تعالى بجهة الخلق، وإلى من عدم المحض العبد بجهة الكسب.

فإن قيل: فكيف كان كسب القبيح قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاق الذم، بخلاف خلقه؟ قلنا: لأنه قد ثبت أن الخالق حكيم لا يخلق شيئاً إلا وله عاقبة حميدة وإن لم نطلع عليها، فجزمنا بأننا.....

ما صدر من الخلق بعد الكسب لا نفسهما، فافهم.

قوله: الشركة إلخ: يعني أنها إنما تتصور باختلاف المحل ولو بالتوهم، كالشركة في ملك العبد الواحد، لا باختلاف الفعل، فلا يتوهم ما يتوهم. والحق أن يقال: للمنوع هو الشركة في الخالقية سواء كان في محل واحد أو في محلين، لا شركة مطلق الدخل.

قوله: كشركاء إلخ: ظاهره في عدم الانطباق إلا بعد القسمة، فافهم.

قوله: كون: [بيان أو صفة للأرض بناء على كون لامها للعهد الذهني، فهو في حكم النكرة - كما في: «لقد أمر على سننهم يسبي» - توصف بالجملة، أو حال بتقدير الكاف بمعنى أشبهه، والأرض مفعول ثان له.]

قوله: فكيف: [أي بعد اتحاد المحل.]

قوله: قلنا: [دليل للفرق المسؤول عنه، فعلم أن «كيف» بمعنى «لم».]

قوله: إلخ: أورد عليه بأن العاقبة مترتبة على وجود الشيء، وهو حاصل بالخلق والكسب جميعاً، فتكون مترتبة بينهما، فيكون الكسب أيضاً باعتبارها حسناً. قلنا: المراد بما يترتب على نفس الخلق، لا على وجود المخلوق. وقد يجاب أن الحسن مشروط بالعلم بمحمودية العاقبة، لا بمجرد وجودها، وقد لا يعلمها الكاسب. ودفع بأنه ما نقول: لو علمها كاسب فلا يلزم. وأجيب بأنه قبيح في نفسه، ليس له عاقبة حميدة باعتبار ملاحظة نفسه، لكنه قد يكون له عاقبة حميدة لحظة نظام الكل، كما قالوا في الموت: إن فيه إخلاء بعض الأرض ليعمر عليه بعض من يتولد بعد موت الميت. وهذا إنما هو في حق الخالق المدير للكل، لا في حق كل واحد واحد من العباد.

قوله: فجزمنا إلخ: اعلم أنه قد يستدل على اجتماع وجود الكسب والخلق من القادرين على فعل واحد بقوله تعالى: =



ما نستقبحه من الأفعال، قد يكون له فيها حكم ومصالح، كما في خلق الأجسام الخبيثة

بأن سمعوا

= ﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ الآية (الأفعال: ١٧) بالنفي المراد به نفي خلقه، والإثبات المراد به إثبات الكسب، وبعد الاستدراك إثبات الخلق له تعالى، ويقول تعالى: ﴿ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ (الواقعة: ٦٤)، وفيه أيضا في النسبة عنهم وإثباتها لنفسه، ولا يمكن إلا بإثبات الخلق ونفيه.

وعندي فيه خفاء؛ إذ الظاهر نفي الرمي بالنظر إلى كونه خرقا للعادة، ونفي الزراعة بالنظر إلى ترتب الثمرات والغايات، فإنه بيد الله لا يستقل فيه العبد، وكذا بالنظر إلى تهيؤ الأسباب والآلات، فإنه لا يستبد به الممكن. نعم فيه آيات أخر وأخبار وآثار، ولنعم ما قيل: تعالى القلم عن الكسب وجل، وصغر المحدث عن الخلق وذل.

وروى البيهقي في «القدر» عن حذيفة رفعه: «إن الله يصنع كل صانع وصنعه». وعن أبي موسى رفعه: «الخير والشر خليقتان تنصبان للناس يوم القيامة»، وعند أبي داود نحوه. وعن أبي أمامة رفعه: «إن الله تعالى يقول: أنا الله، لا إله إلا أنا، خلقت الخير وقدرته، فطوبى لمن خلقته للخير، وخلقت الخير له، وأجريت الخير على يديه. أنا الله، لا إله إلا أنا، خلقت الشر وقدرته، فويل لمن خلقته للشر، وخلقت الشر له، وأجريت الشر على يديه». وعن عمران بن حصين مختصرا ومطولا رفعه في حديث: «كل ميسر لما خلق له».

وعن أبي الأسود الديلي: وقع في نفسي شيء من القدر؟ فأتيت أبي بن كعب، فقلت: أبا المنذر، وقع في نفسي شيء من القدر، فخفت أن يكون فيه هلاك ديني أو أمري. فقال: يا ابن أخي، إن الله عز وجل لو عذب أهل سماواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم، ولو رحمهم لكانت الرحمة خيرا لهم من أعمالهم، ولو أن لك مثل أحد ذهباً أنفقته في سبيل الله ما قبل الله منك حتى تؤمن بالقدر الحديث، رواه البيهقي، وذكر فيه تصديقه من ابن مسعود وحذيفة وزيد بن ثابت. انتهى.

وأزيد منه بسطا ما رواه أبو حنيفة من مناظرة علقمة بن مرثد وعطاء بن أبي رباح على ما في «مسانيده» وشرحناه في حواشي «مسنده»، وهذه الوجوه أدلة كونه تعالى خالقا لأفعال عباده، وكذا هي أدلة أنه لو كان العبد مجبورا غير مختار أيضا لم يكن ترتيب عقاب أفعاله منه تعالى عليه ظلما، فهو شرح لقوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ (الواقعة: ٢٣).

وعن إياس بن معاوية أنه ألزم أصحاب القدر في إلزام الظلم في السؤال عن الظلم في كلام العرب، قيل: أن يأخذ الرجل ما ليس له. قال: فإن الله له كل شيء. ولذا قيل: ليس من شيء فعله الله إلا وله فعله، ألا ترى أنه فاعل بالأطفال والمجانين والبهائم ما شاء من أنواع البلاء، فقال: ﴿أَغْرِقُوا فَأَدْخِلُوا نَارًا﴾ (نوح: ٢٥)، وقال: ﴿وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ﴾ (الذاريات: ٤١).

قوله: نستقبحه: أي أفعالا نحسبها قبيحة في نفسها في خلقها مصالح وفوائد، فهو حسن وكسبها قبيح، فقد عرفت أن سين «الاستفعال» للحسبان.

قوله: [كالسموم والحيات والعقارب والسباع.]

الضارة المؤلمة، بخلاف الكاسب<sup>(١)</sup>؛ فإنه قد يفعل<sup>(٢)</sup> الحسن، وقد يفعل القبيح، فجعلنا كسبه للقبيح، مع ورود النهي عنه، قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاق الذم والعقاب.

أي من أفعال العباد، وهو ما يكون متعلقاً المدح في العاجل والثواب في الآجل. والأحسن أن يُفسر بها لا يكون متعلقاً للذم والعقاب؛ ليشمل المباح. أي الحسن. أي الممان الموجود. وكذا مكرهه سريه.

قوله [لا يحصل له تمام العتور على العواقب.]

قوله [من غير نظر إلى سوء عاقبته.]

قوله [وإن كان له عاقبة حميدة؛ لأنه لم يفعله لها أو ما هي لكسبه بل للنظام الكلي.]

قوله أي الدنيا، والآجل: الآخرة، وهذا أكثرى وإلا فالمدح يتحقق في الآجل أيضاً، كما في قوله تعالى: ﴿سَلِّمْ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ (الزمر: ٧٣). وكذا الجزاء قد يوجد في الدنيا كما ورد: «الصدقة تطفئ غضب الرب، وترد البلاء، وتزيد في العمر». وكذا الذم والعقاب مما يأتي في القبيح يذم في الآجل كما في قوله: ﴿قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ خَهْمٍ﴾ أي قوله: ﴿فَيُشْسَ مَتَوًى الْمُنْكَرِينَ﴾ (الزمر: ٧٢)، ويعاقب في العاجل، كما في قوله تعالى: ﴿مَّا أَصَبَكُمْ مِّنْ مَّصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ (النورى: ٣٠)، وكطوفان نوح وصيحة ثمود وريح عاد وغيرها، لكن على هذا يدخل فعل لصي في الحسن، ويخرج عنه أفعاله تعالى.

وفي «المواقف»: القبيح ما نهي عنه شرعاً بتحريم أو كراهة، والحسن بخلافه، كالواجب والمندوب، والمباح عند أكثر سحابة من قبيل الحسن، وفعل الله تعالى حسن أبداً بالاتفاق. انتهى ويدخل في الحسن فعل البهائم. وقد قيل: إنما لا توصف حسن ولا قبح. وفعل الصبي مختلف فيه. والأحسن في تعريف الحسن: ما لا يتعلق به الذم والعقاب؛ ليشمل المباح وفعله تعالى، والذم قول أو فعل أو ترك أحدهما، ينبى عن انتضاع حال الغير، كما في «المواقف»

قوله [أي الزمان السعود.]

قوله [وهذا الفي أعنه من وجود المدح.]

قوله النصوص القرآنية والنبوية فيه متواترة المعنى، والوجوه العقلية شواهد له جمة، ولعله إليه أشير في قوله من: ﴿مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ (النساء: ٧٩) بعد قوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾ (هـ: ١٠١) لا يَكَادُونَ يَقْهَوْنَ حَدِيثًا (النساء: ٧٨)، أي الحسنة برضاء من الله والسيدة برضاء من النفس سريها ورغبتها، لا برضاء من الله. ولعله يؤخذ أيضاً مما ورد صحيحاً: «الخير كله في يديك، والشر ليس إليك».

أي بإرادته من غير اعتراض.

وإنما

وهو ما يكون متعلق بالذم في العاجل والعقاب في الآجل. ليس

في من الله

ثم اعلم أن الدحل التام لله تعالى في فعل عبده ما خلق سبر إليه طواهر كثير من المصنوع، وأن العبد لا قوة له على الخلق، كقوله تعالى حكاية «لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» (الكهف: ٣٩). وعامة الأدعية الماثورة مشيرة إليه، كحديث عائشة روت فيه: «أسألك من الخير كله عاجله وآجله، وما علمت به وما لم أعلم، وأعوذ بك من الشر عاجله وآجله»، وفيه أيضا: «أسألك الجنة وما قرب إليها من قول وعمل، وأعوذ بك من النار وما قرب إليها من قول وعمل» رواه الشيخان. وكحديث عروة بن عامر مرسل: «اللهم لا يأتي بالحسنات إلا أنت، ولا يذهب بالسئآت إلا أنت، لا حول ولا قوة إلا بالله»، أخرجه ابن أبي شيبة وأبو نعيم في «اليوم والليلة»، والبيهقي في «الدعوات»، ورجاله حديث وأخرجه ابن السني في «من حديث عقبة بن عامر

وكحديث البراء رفعه، وفيه: «وفوضت أمري إليك»، رواه الشيخان. وكحديث عائشة رفعه، وفيه: «المدة ومحمد والحول والقوة والقدرة والسلطان في السماوات والأرض وكل شيء لله رب العالمين» روه نصر في «الأوسط» ص ١٠٠. وكحديث البراء رفعه «سألك خير هذا اليوم وما بعده» الحديث. أخرجه الدارقطني في «الأفراد»، وعبد الله بن دود نحوه من حديث أبي مالك الأشعري بسند جيد، وكذا عند الحسن بن علي العمري في «اليوم والليلة» من حديث مسعود، وأصله عند مسلم

وكحديث ابن عباس رفعه: «لا قوة إلا بالله، ما شاء الله»، وفيه: «الخير كله بيد الله، ما شاء الله، لا يضره أحد ولا الله»، أخرجه ابن عدي في «كامله» في ترجمة الحسن بن رزين، وقال: ليس بمعروف، والحديث منكر. ولحديث أنس روت فيه: «وجعلني من المسلمين»، أخرجه الطبراني في «الأوسط» وابن السني في «عمل اليوم والليلة»، وسنده ضعيف، وأمثالها كثيرة جدا لا تحصى.

قوله. [فتح اللام، أي ما يتعلق بالذم.]

قوله: برضائه: [اختلف في جواز القول. إنه يريد الكفر والظلم والفسق، فقيل: لا؛ لإيهامه الكفر أنه مأمور به كما عليه بعض العلماء، وعند الإلباس يجب التوقف إلى التوقيف، قالوا: هذا إجمالا، لا تفصيلا، كما يصح إجماعا أنه خالق كل شيء، لا أنه خالق القاذورات والقردة والخنازير، ويصح له ما في السماوات والأرض، لا أن له الزوجات والأولاد مع أمه منه ومنهم من حور أنه يريد للكفر، كذا ذكره في «المسيرة».

وقيل ابن الهمام عن إمام الحرمين أن من حقق لم يكف عن القول بأن المعاصي بمحبته، ونقله بعضهم عن الأشعري لتقارهما لغة، فإن من أراد شيئا أو ساءه فقد رضي به وأحبه. قال ابن الهمام





إشارة<sup>(١)</sup> إلى ما ذكره صاحب «التبصرة»، من أنها عرض يخلق الله تعالى في الحيوان، يفعل به الأفعال الاختيارية، وهي علة للفعل، والجمهور على أنها شرط<sup>(٢)</sup> لأداء الفعل، لا علة.

= وامتنع القعود.

وهذا المذهب لنا اختاره كثير من المعتزلة كالنحار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وأبي عيسى الوراق وغيرهم، وخالفه أكثرهم قائلة بأنها قبل الفعل، واختلفوا، فمنهم قائل ببقائها مع الفعل وإن لم تكن الباقية قدرة عليه، ودليله أنها شرط كالبنية. ومنهم من نفاه أي بقاءها معه، وجوز نفيها حال الفعل، وإلا لزم تحصيل الحاصل وجواز القدرة على الباقي، وهذا كله أسخف. ودليل التقدم الاعتبار بقدرة الله؛ فإنها قبل الفعل، وإلا لزم قدم الحادث أو عكسه. وأنه يلزم أن لا يكلف الكافر بالإيمان؛ لأنه غير مقدور له قبله.

وأحوية الدليلير ضعيفة، ومن ثمة قال الأمدي: هذه وأمثالها من الاختلافات التي لا مستند لها، يظهر فسادها بأوائل النظر، والاستعمال كما تصيب للزمان في غير مهم، فلذلك أعرضنا عنها. انتهى

واحتلت المعتزلة في حلها قادر عن كل مقدور عليه، فجوز أبو هاشم وأتباعه، وجوز الجبائي عند المانع، لا عند عدمه في المباشر، لا المولد. واتفقوا على أن لها تارة حاجة إلى الآلة كحمل الحجر، وتارة لا كحركة اليد، وعلى أنها لا تبقى غير متعلقة بالمقدور، فقول: تتعلق بالفعل عقيبها، وقيل: بما بعدها مطلقا. وعند الجبائي يقال في الحالة الأولى: «يفعل»، وفي الثانية: «فعل»، وعند ابنه يقال في الأولى: «سيفعل»، وفي الثانية: «يفعل». وعند ابن المعتز: «يفعل» مطلقا. وابن الجبائي هو أبو هاشم.

ثم الأساعرة فرعوا على قولهم أنها لا تتعلق بالضدين، بل لكل فعل شخصي قدرة تخصه، ويمتنع تعلقها بالمقدورين. والمعتزلة أنها تعلق جميع مقدورات المتضادة وغيرها، وقول أبي هاشم فيه متردد. وقال ابن الراوندي: تتعلق بالضدين بدلا، لا معا وأجمعوا على أنها متعلقة بالأمثال تعاقبا، لا معا، وإلا لزم جمعها في محل، وادعوا الضرورة في تعلقها بالضدين؛ لأنها التمكن من الطرفين.

قوله: [أي بإيراد لفظ «الباء»، وهي للتعليل، وظاهره العلية الشرطية.]

قوله: [أي حيوان كان بعد أنه سليم الآلات.]

قوله. الظاهر أنه خلاف لفظي على القول بعدم تأثيرها، والظاهر قول «التبصرة»؛ لأن الفعل واجب به، وهي معه، ولا تقدم لها عليه زمانا، بل ذاتا، فيضاف إليه الوجوب ولو عادة، وهي أمانة العلية لا الشرط. وفي قوله: «عند قصد إلخ» مسامحة، وكذا في قوله: «فإن قصد إلخ»؛ لأن القصد مقدم على الفعل زمانا، والقدرة عليه ذاتا، إلا أن يراد به المقارن. ويرد على قوله: «فكان هو المضيع إلخ» أن القصد معفو ما لم يعمل، بل العزم ليس حكمه حكم الفعل شدة.

وبالجمله هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب  
والآلات<sup>(١)</sup>، فإن قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير، فيستحق المدح والثواب،  
وإن قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر، فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير،  
فيستحق الذم والعقاب، ولهذا ذم الكافرون بأنهم لا يستطيعون السمع  
العدد لما جرى عادته تعالى في القرآن

وإذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان، لا سابقة عليه، وإلا  
لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه؛ .....  
لعدم بقاء إلى زمان الفعل

قوله: **باب:** [كالمحبرة والقلم والأوراق للكتابة.]

قوله: **آلات:** [كاليده وملكة القلب لها.]

قوله: **عرض:** [بهذا القصد والصرف.]

قوله: **سبع:** [الظاهر أن وجوده كالعدم، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ لَا يَسْتَعْمُونَ بِهِ﴾ (الأعراف: ١٧٩). ويشير  
إليه قوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾ (البقرة: ٧)، وقوله: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ (البقرة: ٨٨).]  
(١) قوله: **عرض:** **إخ:** منقوض بالعلم؛ فإنه أيضاً عرض لكنه باق إلى دهر، إلا أن يقال: بقاؤه أيضاً بتحدد الأمثال. ثم  
السؤال محتف فيها بين المعتزلة كما مر وبين أهل السنة أيضاً، فقد ذهب بعض مشايخنا إلى أن القدرة بمعنى المستجمعة  
للمشروط أيضاً تتقدم حقيقة على الفعل كما نقله ابن الهمام، والتحقيق عندنا ما قاله الإمام الرازي: إن القدرة تطلق على  
مجرد القوة التي هي مبدأ للأفعال المختلفة الحيوانية أي القوة العضلية، ونسبتها إلى الضدين سواء، وهي قبل الفعل، وتطلق  
على المستجمعة لشرائط التأثير، ولا تتعلق بالضدين، ولكل مقدور غير ما لآخر؛ لاختلاف الشرائط، وهي مع الفعل،  
ولم الشيخ الأشعري أراد بها المستجمعة والمعتزلة بمجرد القوة العضلية. انتهى

وما أورد عليه: أن الأشعري لا يقول بالتأثير، فجوابه ما أشار إليه هو بنفسه في «المباحث المشرقية»: أن إطلاق التأثير  
مجرد باعتبار جري العادة بتحقيق الفعل معها بلا تخلف عادة، فصار الحاصل: أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل معا  
عادة لا تتعلق بالضدين، وبذا تمسك بتعلقهما. انتهى وبالجمله: لفظ التأثير بالنظر إلى الظاهر، فهذا التلطف على العادة كلام  
صاهري لا حقيقي، كما يقال في الفقه: لما مر أنه علة حكم ومؤثر فيه، أو موجب له، أو يضاف إليه وجوبه مع أن ذلك  
مجرد محضة وعلامة كاشفة عن حقيقة العلة فقط. وقال ابن الهمام: مدار التكليف هي الممكنة، وهي غير القدرة المقاربه التي  
تقام بها الفعل؛ فإنها قدرة جزئية مندرجة تحت مطلق القدرة الكلية تتخلق مع الفعل، ولا تقدم عليه ذاتاً أيضاً؛ لأن الفعل أثر  
سببه تعالى، ففي قولنا: «يقام بها الفعل» مسامحة.

لما مر من امتناع<sup>(١)</sup> بقاء الأعراض.

في زمانين

فإن قيل: لو سلمت استحالة بقاء الأعراض، فلا نزاع في إمكان تجدد الأمثال عقيب

على ذلك

الزوال، فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة؟ قلنا: إنما ندعي لزوم ذلك إذا كانت القدرة

استحالة بنائها

أي وقوعه بدونها

التي بها الفعل هي القدرة السابقة، وأما إذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتكم بأن

أي بعينها

القدرة التي بها الفعل لا تكون إلا مقارنة له، ثم إن ادعيتم أنه لا بد لها من أمثال سابقة،

في تعاقبها بفعل عيب

حتى لا يمكن الفعل بأول<sup>(٢)</sup> ما يحدث من القدرة، فعليكم البيان.

أي الدليل

قوله: [بيان للموصول في «لما مر»، وبه لا يرد عدم تقدم قدرته تعالى على الفعل؛ لأنها ليست عرضاً

حتى لا تبقى.]

قوله: — — — — — حاصله: منعان على مقدمتي الدليل: الأول منع استحالة بقاء العرض؛ لأن بناءها على شفا حرف هار وعقود تمجها الأخبار. والثاني أنه لو سلم فلا ينافي التقدم، فهو منع لاقتضائه نفي التقدم، لكنه عند الغور نقض بعدم تمام التقريب بأنه لا يستلزم المدعى؛ لجواز تقدمها بتجدد الأمثال، كما في الضرب. وقد يجاب بأن الأصل هو العدم في الممكن عند عدم الدليل. قلت: فيه أن مآله عدم العلم بالوجود، لا العلم بعدم الوجود، ولو سلم فالثابت عدم التقدم، لا امتناع كما هو المدعى، إلا أن يقال: العدم يلزمه الامتناع بالغير.

قوله: الأمثال: [في الأعراض، وعليه مدار الإحساس باستمرارها.]

قوله: الفعل: [لا استمرارها إلى الفعل بأمثالها.]

قوله: [للقدرة التي لها الفعل.]

قوله: [وهي المثل المقارن.]

قوله: إلا مقارنة له: لأن الكلام في شخص القدرة التي بها الفعل، ولا يكون ذلك إلا المثل المقارن له، وأما الأمثال السابقة فهي غيرها بالشخص، ولو شاركتها نوعاً ولم يوجد ولم يقم بها الفعل: فهي ملغاة في هذا الباب، فلزم مقارنة ما فيه الكلام للفعل. وهذا جواب للإيراد الثاني المبني على تسليم استحالة البقاء، وفيه أن الكلام في القدرة الصالحة لأن يقام بها الفعل، أي ما يصح به وجود الفعل، سواء وجد بها أو لا، وعليه بناء صلوح تقدمها، وكل مثل من الأمثال صالح لذلك وإن لم يكن للفعل فعلية به، فافهم.

قوله: لا بد إلخ: هذا خارج عن البحث؛ لأن المخالف يقول بجواز التقدم، لا بوجوبه، كما سيصرح به، وجواز التقدم بالتجدد ناف لوجوب المقارنة ولزوم نفي التقدم.

قوله: أول إلخ: [أي بأول آن حدوثها.]

وأما ما يقال<sup>(١)</sup>: لو فرضنا بقاء القدرة السابقة إلى آن الفعل، إما بتجدد<sup>(٢)</sup> الأمثال وإما

استقامة بقاء الأعراض، فإن قالوا <sup>بأنه</sup> بحوار وجود الفعل بها في الحالة الأولى، فقد تركوا <sup>في تسليمه أو إمكانه</sup>

مذهبهم حيث جَوَّزوا مقارنة الفعل القدرة، وإن قالوا <sup>هو قدمها عنه</sup> باسمه لزم التحكم والترجح بلا مرجح؛

إذ القدرة بحالها لم تتغير، ولم يحدث <sup>فيه وجود مخفص</sup> فيها معنى؛ لاستحالة<sup>(٣)</sup> ذلك على الأعراض<sup>(٤)</sup>، فلم صار<sup>(٥)</sup>

الفعل بها <sup>من حيث وجوده</sup> <sup>باعتباره</sup> <sup>من الجهات</sup>

[في اجواب عن السؤال]

قوله: بتجدد إلخ: قلت: مذهب بتجدد الأمثال يعارضه العيان والمشاهدة، وإن المطلوب عين المهروب عنه؛ للزوم المخدور المذكور، وهو لزوم قيام العرض - وهو التجدد والمثلية - بالعرض. ولو قيل: إنه اعتباري فهو الجواب المشترك، فلا وجه لذلك الحرب إلى هذا الطلب مع أنه منقوض بالوجود أيضا؛ لأنه زائد على ذات كل ممكن ولو عرضا. ولا معنى فيه إلى جواب الاعتبارية أيضا؛ لأنه مفض إلى العينية؛ لأن الكلام في وجود به الموجودة، وهو منشأ انتزاع الاعتباري المصدر. فهو كان منشأ الاعتباري عين الذات لا زائدا عليها فهو عين مذهب القائل بالعينية، فافهم

قوله: [أي المعتزلة أو الخصوم].

قوله: حيث ذهبوا إلى امتناع مقارنة القدرة للفعل ومعيتها له؛ زعما منهم أنه يلزم منه إيجاد الموجود، وهو تحصيل الحاصل كما مر، لا أن مذهبهم مجرد نفى وجوب المقارنة أو مجرد جواز التقدم، على ما سيشير إليه الشارح، وحينئذ يسقط نظر الشارح باختيار الشق الأول، لكن الظاهر عندي: أن مرادهم امتناع المعية الذاتية أي نفى التقدم الذاتي لها عليه، وهو لا يناقض المقارنة الزمانية، كما في طلوع الشمس وجود النهار. وعلى هذا اتجه نظر الشارح، ولم يتوجه الجواب عن نسكهم بأن المحال إيجاد الموجود بوجود قبل ذلك الإيجاد، لا إيجاد موجود وجد بهذا الوجود الناشئ من هذا الإيجاد، وهو الفرق بين التأثير بشرط الحصول في زمان الحصول. وهي الكفة المشهورة في كثير من المعارك

[بحور أن يكون هو الإرادة. ولا تقوم بالقدرة من القادر]

قوله: لأن ذلك المعنى عرض يقوم بالقدرة، وهي أيضا عرض، وقيام العرض بالعرض محال. وقد يجاب بأنه يجوز أن يكون رسوخ القدرة، وهو وصف اعتباري، لا معنى لموجود يمنع قيامه بمثله. وفيه أنه ليس حواجا آخر غير ما ذكره الشارح؛ لأنه مندرج في نظر الشارح إجمالا وتضمنا باختياره الشق الثاني على أن البقاء أيضا وصف اعتباري منعوا قيامه بالعرض. فندبر.

قوله: [للزوم قيام عرض، هو المعنى بعرض هو القدرة]

قوله: أي لأي سبب انقلب مادة الامتناع إلى الوجوب ولو كل منهما بالغير، وهذا هو الترجيح =



في الحالة الثانية واجباً، وفي الحالة الأولى ممتنعاً؟ ففيه نظر؛ لأن<sup>١</sup> القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية، وبأن كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة، حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط، ولأنه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى؛ لانتفاء شرطه، أو وجود مانع، ويجب في الثانية؛ لتمام الشرائط، مع أن القدرة التي هي صفة القادر<sup>(٥)</sup> في الحالتين على السواء.

ومن ههنا ذهب بعضهم إلى أنه إن أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير<sup>(٦)</sup>، فالحق أنها مع الفعل وإلا فقبله.

= بلا مرجح، لكن الترجيح بلا مرجح جائز عند أهل الكلام والأصول، كما مثلوا بطريقي الهارب وقدحي العطشان وأرغفة الجائع وأمثالها، والمحال عندهم الإيجاد بلا موجد، فتفكر.

قوله: [هم لا يقولون بالوجوب إلا بالغير].

قوله: [جواب باختيار الشق الأول وإبطال أنه ليس فيه ترك مذهبهم].

قوله: [جواب باختيار الأول، فلا يلزم ترك المذهب].

قوله: أي في تأثيرها في الفعل، كرسوخها، وأما المانع فهو كضعفها أو ضعف الآلة واسترخائها وعصيانها، أو عدم تهيؤ سبب واجب لذلك الفعل وغير ذلك.

قوله: [فلا يلزم تحكم. وهذا جواب باختيار الشق الثاني].

قوله: أي من جهة النظر إلى هذه الجروح والقوادح ووجوه الضعف في أدلة المقارنة. وقيل: من أجل جواز امتناع الفعل في الحالة الأولى؛ لانتفاء الشرط، ووجوبه في الثانية؛ لتمام شرائطه. «ذهب بعضهم» وهو الإمام الرازي محكما رافعا للنزاع إلى اللفظ ومحققا للمقام «إلى أنه إلخ»، وقد نقلناه سابقا.

قوله: التأثير إلخ: أورد بأن القائل بالمقارنة هو الأشعري، وهو غير قائل بالتأثير. والجواب ما أسلفناه، وجواب آخر أنه قائل بها غير الأشعرية أيضا من سائر أهل السنة مع القول بنحو من التأثير، فهو تحقيق من جانبهم، إلا أن بعض عبارات نفعه كلامه آية عنه، وأنه نسبة إلى الأشعري، لكنه غير ظاهر في نقل عبارته في «المباحث». وجواب آخر بأن يفسر التأثير بما يعبر عنه الكسب أي القدرة مع جهات حصول الفعل بها أو معها مقارنة وبدونها سابقة، فالشرائط عادية وكذا الوجوب. وجواب آخر في كلام الآمدي: أن القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل، أي بوقوع متعلقاتها بقدرة الله تعالى،

وأما امتناع بقاء الأعراض فمبني على مقدمات صعبة <sup>كأنه هو مقتضى الاستطاعة</sup> البان، وهي أن بقاء الشيء أمر <sup>سبباً له</sup> محقق رائد عليه، وأنه يمتنع قيام العرض بالعرض، وأنه يمتنع قيامهما معاً بالمحل <sup>خارجي عارض له</sup>.

ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل، بأن التكلف حاصل قبل الفعل؛ <sup>كالمعتزلة</sup> <sup>من سبب منع عن فعله</sup>

ضرورة .....

فلا إشكال، فمن شأنها التأثير، لكن قدرة الحق أغنت عن قدرة الخلق

قلت: لكن هذا غير ملائم لمسلك الأشعري؛ فإن شأن التأثير عنده مختص بالقدرة الأزلية الواجبة مع أنهم اتفقوا أن للممكن لإمكانه عار عن التأثير والجاعلية والعلية الحقيقية، فأنهم

فوله أي متعصرة الظهور بتنوير الأدلة. وقوله: «وهي إلخ» بيان لمقدماته، وكلها مخدوشة؛ لأن البقاء أمر اعتناري يؤخذ وسرع من وقوع الوجود في البقاء مع أن كونه وجوداً أيضاً اعتناري غير محقق، بل المحقق عدم زيادته، مع أنه لو سلم أنه محقق فلا سلم أنه رائد على الشيء، بل عكسه. ولأن فناء العرض بالعرض غير محقق الامتناع بعد؛ لعدم دليل يوجب على استحالة، مع أن قيام سرعه بالحركة والاستقامه بالخط والروحة العدد والخط بالسطح والوجود بالعرض وغير ذلك ظاهر، والتفصي بالاعتبارية مشترك مع أنه غير حار في مراد النصير كلها

وهذه المسألة قد أوضحناها في حواشي «الهداية» في بحث خيار القبول من البيع وقيام التفرق بالأقوال. ولأنه لو سلم هذا الأصل فيجوز أن يقوم العرض ويقاؤه كلاهما بالجواهر وهو محلها، فما لم يثبت استحالة قيام عرضين بمحل واحد لا يثبت امتناع بقاء العرض بمجرد استحالة قيام العرض بالعرض، واستحالته مستحيلة؛ لأن جوهرها واحداً يقوم به أعراض كثيرة مرتبة وغير مرتبة، فندبر

فوله [معنى التحيز بالعرض أو السعية فيه]

فوله [أي قيام مجموعتهما أو كل منهما]

فوله قال أبو سكر في «ممهده» ما محصله: قالت القدرية والمعتزلة والجهمية والروافض والكرامية: الاستطاعة قبل الفعل، والعبد مستطيع اكتسب نفسه قبله من غير خلقه تعالى وقدره، والعبد خالق لعبد حراً أو مراً <sup>أخبره</sup> إن العبد لا فعل له ولا قدرة، والكافر معذور، والحركة في العبد كحركة ورق السحر وعند بعضهم الفعل موقوف <sup>سبباً</sup> على حاله، لا بدري أنه مه أو مه وعند أهل السنة فادر علمه بقدره خدتها الله تعالى مع الفعل لا منه وعنده. <sup>استطاعة</sup> ثلاث في الأموال والأحوال والأفعال، ففي الأموال كالزاد والراحلة، وفي الأفعال كالجوارح السليمة، ويجوز <sup>عليهما</sup> على الفعل حساً وحكماً، وفي الأحوال هي القدرة والقوة لا تتقدم على الفعل

واحتج المعتزلة بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦)، ويقولون: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ﴾ الآية (آل عمران: ٩٧)، =



إن مكلف الصلاة، وإياك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت<sup>(١)</sup>، فلو لم تكن  
الاستطاعة متحفة، حينئذ لم تكلف العاخر. وهو باطل: أشار إلى الجواب بقوله: <sup>جواب هذا</sup> وقع هذا  
الاسم، بمعنى لفظ الاستطاعة على سلامة الأسباب والآلات<sup>جواب هذا</sup>، كما في قوله  
تعالى: <sup>جواب هذا</sup> لا إله إلا الله، مستطاع إليه سبيلاً.

قال في الاستطاعة صفة المتكلف: وسلامة الأسباب والآلات ليست صفة له، فكيف  
يصح تسميها بها؟ قلت: المراد سلامة الأسباب<sup>(٢)</sup> والآلات له، والمكلف كما يتصف  
بالاستطاعة يتصف بذلك، حيث يقال: هو ذو سلامة الأسباب، إلا أنه لتركبه لا يشتق منه..  
<sup>جواب عن مسأله بوصف بالاستطاعة</sup>

وإن كان ذلك، فلهذا لا يسمعه الخصم بل يفوده، وليس رائداً على بل مذهبه.

جواب عن مسأله: [أما قوله: مستطاع إليه سبيلاً]

فإنه لا يمتنع من أن يكون مستطاعاً إليه سبيلاً، بل هو مستطاع إليه سبيلاً.

وإن كان ذلك، فلهذا لا يسمعه الخصم بل يفوده، وليس رائداً على بل مذهبه.  
فإن كان ذلك، فلهذا لا يسمعه الخصم بل يفوده، وليس رائداً على بل مذهبه.  
فإن كان ذلك، فلهذا لا يسمعه الخصم بل يفوده، وليس رائداً على بل مذهبه.  
فإن كان ذلك، فلهذا لا يسمعه الخصم بل يفوده، وليس رائداً على بل مذهبه.

جواب عن مسأله: [أما قوله: مستطاع إليه سبيلاً]

فإنه لا يمتنع من أن يكون مستطاعاً إليه سبيلاً، بل هو مستطاع إليه سبيلاً.

فإن كان ذلك، فلهذا لا يسمعه الخصم بل يفوده، وليس رائداً على بل مذهبه.

فإن كان ذلك، فلهذا لا يسمعه الخصم بل يفوده، وليس رائداً على بل مذهبه.

جواب عن مسأله: [أما قوله: مستطاع إليه سبيلاً]

فإنه لا يمتنع من أن يكون مستطاعاً إليه سبيلاً، بل هو مستطاع إليه سبيلاً.

فإن كان ذلك، فلهذا لا يسمعه الخصم بل يفوده، وليس رائداً على بل مذهبه.



## اسم فاعل يحمل عليه، بخلاف الاستطاعة

بالتكليف العبادي من الآلات

التي هي سلامة الأسباب والآلات، لا الاستطاعة بالمعنى الأول. فإن أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الأول فلا نسلم سبحانه تكليف العاجز، وإن أريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه؛ لحواز أن تحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات، وإن لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل.

قوله: وعلمه ما فعل عن أي حصة في «العقيدة الأكبر» قوله: وم يجز أحدا من خلقه على الكفر والإيمان. انتهى وبه يظهر براءته عن الإرجاء والجهمية، كما نسبوه إليه. وفي هذا الكتاب صرائح أخرى بالرد على المرجئة والجهمية، لكن مع هذه السلامة قدرة العبد غير مستقلة، وهذه السلامة أيضا في كل وقت منه تعالى لعبده. ولقد أنصف الإمام الرازي فيما قال في تفسير الإنسان: مجبور في صورة محار، وهو أمي ما يمكن أن سهى إنه فهم السر سبي وهذا لوقوع فعله على وفق اختياره من غير تأثير مستقل لقدرته، ويؤيد قوله تعالى: «وَرَزَّكَ تَحْتَهُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» (المقصود ٦٠٠) سبي ولذا قال بعض العرفاء: لا تحر، فإن نسب لا بد أن خنار فاحتر أن لا محار قوله: [قال الفقهاء: الاستطاعة على وجهين: تكليفي وتوفيقي، فالتكليفي هي الأعضاء السليمة، أي سلامتها مع سلامة الأسباب، وذلك موجود قبل الفعل. والتوفيقي هي القدرة على الأداء، ولا تحدث إلا عند أداء الفعل مع الفعل. نقله أبو سكور السلمي في «تمهيد»]

قوله: فهي بالمعنى الثاني مناط جرى العادة حقه تعالى الاستطاعة والقدرة بالمعنى الأول. فونه: [وهو القدرة الحقيقية مما يكفي لوجوه الفعل] قوله: سرور في تقرير الجواب عن قولهم: «يلزم تكليف العاجز»، أنكم إن أخذتم العجز عدم ملكة قدره بالمعنى الأول، فاللازم -وهو تكليف العجز- غير باطل؛ لأنها ليست مناط تعلق التكليف، حتى يلزم من انتفاءها امتناع تعلق التكليف، وإن أخذتموه عدم ملكة قدرة بالمعنى الثاني فالملازمة ممنوعة، أي لزوم تكليفه؛ لأنه مستطيع قبل الفعل. المعنى، فهو ليس بعاجز بهذا المعنى

قوله: [في ضمن العاجز في قولكم «يلزم تكليف العاجز»]

قوله: [لأنه ممكن منه، والعجز عفاة عنه غير مصر للإمكان.]

قوله: [أي القدرة الحقة الواحة المفارقة]

وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمته الله، حتى أن القدرة المصروفة إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تُصرف إلى الإيمان، عن لزوم تكليف العاجز كالحزن، سكوت، العناء، السعود، و... من الكفر

قوله: [أعم من الوجودين، وأحدهما عديم.]

قوله: الخ: نقله السالمى في «تمهيد» عن محمد بن الحسن قال: «لا استطاعة الى يؤمن بها هي الاستطاعة التي يكفر بها. قال السالمى: إلا أنه إذا صرفت إلى الإيمان لا يمكن أن تصرف إلى الكفر، لأن الاستطاعة عرض، والعرض لا يبقى زمانين، فلا يجوز أن يكون موجودا قبل الفعل، ولا باقيا بعد الفعل. انتهى

قلت: فيه غفول عما يشير إليه كلام الإمام من تقدم القدرة على الفعل؛ لأن الصلوح فيهما لهما لا يتصور إلا بتقدمهما عليهما؛ لأن الاستعداد والصلاحية قبل الفعلية والوجود زمانا. وقد يتوهم أن سلامة الأسباب صفة بحال المتعلق، فهي اعتبارية، لا صفة ذاتية، والاستطاعة صفة ذاتية. وقد يجاب بأن المراد صاحبية سلامة الأسباب، يشير إليه قوله: «ذو سلامة الأسباب»، أي كونه بحيث سلمت أسبابه. وقد يتوهم أن العجز ليس إلا بإزاء هذه الاستطاعة، لا بإزاء القدرة الحقيقية، فتشقيق الشارح إما مسامحة أو إرخاء عنان للخصم، أو مماشاة معه تنزلا.

وفيه أن العجز عبارة عن عدم ما يسمى قدرة، ولكل ملكة عدم يقابلها، فلا معنى لذلك الوهم. ثم ههنا خدشة قوية قدمنها أن الاستطاعة أيضا عرض، فلا تبقى زمانين، ويمتنع تقدمها على الفعل أيضا كحقيقة القدرة وأحبب عنه أولا: بأنها صفة اعتبارية تبقى بقاء الأسباب. وثانيا: بأن المراد بسلامتها الأسباب السالمة، وهي جواهر باقية. وثالثا: بأن عدم فناء العرض ممنوع.

قلت: في كل منها نظر، أما في الأول فأما أولا: فإن الجيب سلمها صفة ذاتية، لا اعتبارية. وأما ثانيا: فهو أن البقاء أيضا اعتباري. وأما ثالثا: فلأن الأعراض يجوز بقاؤها أيضا؛ تبعا لموضوعاتها، وهي الجواهر. وأما رابعا: فلأن الاعتباري لا بد له من منشأ صحيح هو الوصف حقيقة، فإن اعتبر باقيا لزم قيام العرض بالعرض، وإن اعتبر متجددا غير باقٍ لزم من تجده وبغيره تجدد منتزعه الاعتباري؛ لأن تغير المنشأ يلزمه تغير الانتزاعية؛ لأن وجوده وتعيينه ناش من وجود منشئه وتعيينه، بل عينه منتزعا فتعدده الشخصي بالتجدد يلزمه تعدده الشخصي، بل عينه

وخامسا: أن بقاء الصفة يتصور تابعا لبقاء موصوفها، لا لبقاء غيره، والأسباب غير موصوفة بهذه الصفة - أي سلامة لأسباب -، وإنما هي موصوفة بنفس السلامة، وإلا لزم التكرار في الإضافة وأخذ المضاف إليه، كما أن العمى غير صفة - إحصاء والعيون، بل للأعمى، وضرب الغلام غير صفة للغلام بل لمولاه. وحاصله: أن الحصص غير صفة لما أضيفت إليه، تحقق ذلك في موضعه.

وأما في الثاني: فلأن الأسباب غير صفة للقادر، والاستطاعة صفة له، ولأنها غير الأسباب، ولأن فناءها مأخوذة مع نفس السلامة، وهي عرض غير مسلم وغير مأخوذة معها أين الاستطاعة؟ وأما في الثالث: فلأن الكلام كان ميبا على =

لا اختلاف<sup>(١)</sup> إلا في التعلق<sup>(٢)</sup>، وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة، فالكافر قادر على الإيمان المكلف به، إلا أنه صرف قدرته<sup>(٣)</sup> إلى الكفر، وضيّع باختياره صرفها إلى الإيمان، فاستحق الذم والعقاب.

ولا يخفى<sup>(٤)</sup> أن في هذا الجواب تسليبا لكون القدرة قبل الفعل؛ لأن القدرة على الإيمان في حال الكفر تكون قبل الإيمان لا محالة.

فإن أجيب بأن المراد أن القدرة وإن صلحت للصديق، لكنها من حيث التعلق بأحدهما لا تكون إلا معه، حتى إن ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل، وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به. وأما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين. قلنا: هذا مما لا يتصور فيه نزاع أصلاً، بل هو لغو من الكلام، فليتأمل.

= عدم البقاء، فلا يفيد منعه، ولأن حقيقة القدرة أيضا على هذا لا استحالة في تقدمها؛ لأنه كان مبنيا على عدم البقاء. قوله: لا اختلاف إلخ: حاصله: أن نفس القدرة باقية متقدمة على الفعل وعلى تركه، وإنما المقارنة للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل من حيث هي متعلقة به، أي مأخوذة مع حيثية التعلق التي هي مقارنة له، فيكون القدرة المأخوذة معها أيضا مقارنة له، ولو تركه تكون مقارنة له تعلقها به، فلا يلزم تكليف العاجز؛ إذ العجز بنفي أصل القدرة، لا بنفي تعلقها.

قوله: [من القدرة بمتعلقها، لا في ذات القدرة].

قوله: [فلم يطل به قدرته، بل صرفها إلى الإيمان].

قوله: صاهر بما فرما وقد يقرر بأن الكافر مكلف بالإيمان بقدرته المصروفة إلى الكفر بأن يصرّفها إلى الإيمان، فلا يلزم تكليف العاجز، فلزم تقدم القدرة على الفعل. قيل: ويمكن أن يريد الإمام بالقدرة: سلامة الآلات، فيكون مآله ما قرره الإمام الرازي، فافهم.

قوله: [لا حال الإيمان، وإلا لزم الصدق].

قوله: [لا سائها فله اسماء السمة، فانتهى الجميع].

قوله: [لعدم دفعها على وجود متعلقها، وإنما المتوقف عليه تعلقها].

قوله: قيل منه بحث؛ إذ الأشعري لا يجوز تقديم القدرة لامتناع بقاء الأعراض،

فالأوجه أن يقال: يرد أنه يلزم بقاء الأعراض. انتهى قلت: هذا من قلة التدبير في كلام الشارح؛ إذ غرضه: أنه على تقرير هذا الجواب وتقرير معنى كلام الإمام أبي حنيفة رحمته لا يبقى نزاع، بل لا يتصور أصلاً بين الفريقين؛ إذ هذا المعنى بعينه مذهب القائل بالتقدم أيضاً؛ فأنهم يقدمون نفس القدرة على الفعل، لا تعلقها عليه؛ لأنه نسبة تتحقق، وينتزع بعد تحقق المنتسبين لها.

(١) قوله: **ولا يكلف** إلخ: يشير إليه قوله تعالى: **﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾** (البقرة: ٢٨٦)، وقوله: **﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا نُضَارُّ وَلَدَةً بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾** (سورة: ٢٢٣)، وقوله: **﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً أَتَنَهَا﴾** الآية (الطلاق: ٧).

والمراد بالوسع: ما يدخل تحت قدرته ظاهراً، لا ما هو ممكن في نفسه وممتنع من قدرته، ولا ما هو ممكن صدور به بقدرته، ولكن يحيله العادة، ويجوزه خرقها، كالصعود إلى السماء.

ثم هذه النصوص وأمثالها لا تتعرض إلا للفعلية، لا لإمكانها، فإثبات نفي الإمكان والجواز منها في محل الخفاء. قال السلمي في «تمهيد»: التكليف بما لا يطاق لا يجوز عند أهل السنة، ويجوز عند الجبرية والأشعرية والمتشقة؛ لقوله تعالى: **﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ الْيَسَاءِ﴾** الآية (النساء: ١٢٩)، نفى استطاعتهم، ثم أمر بالعدل في قوله: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾** (سحر: ٩٠). ولقوله: **﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾** (آل عمران: ١٠٢)؛ فإنه قبل نسخه بقوله: **﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾** (التغابن: ١٦) كان تكليفاً بما لا يستطيع.

ولقوله تعالى حكاية: **﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾** (البقرة: ٢٨٦)؛ فإن طلب نفي الممتنع لغو وعبث، لا يجوز منعه الدعاء لا سيما من الرسول ﷺ وأصحابه. ولقوله تعالى: **﴿أَتَشْكُرُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾** (البقرة: ٣١)، وكانت الملائكة محزنة عنه. ولقوله: **﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ أُنْتِينَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾** الآية (فصلت: ١١). ولا قدرة للسماء والأرض. انتهى

قلت: الجواب عن الكل ظاهر؛ لأنه لا كلام في الأوامر التعجيزية أو التكوينية، كقوله: **﴿كُونُوا قِرَدَةً خَلِيشِينَ﴾** (البقرة: ٦٥)، **﴿كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾** (الإسراء: ٥١). ولأن عدم الاستطاعة على ما ينص عليه سياق النصوص يراد به معنى التعسر والسقطة والخرج، كما يقال عرفاً: هذا الفعل لا يمكن مني، أو لا أقدر عليه، إذا كان فيه عسر ومشقة، ولا كلام في إمكانه، وقوعه أيضاً في بعض المواد.

ثم أحاب عن الأول بأن المراد بالاستطاعة الاتفاق والمصلحة، لا القوة، أي لا يمكن الموافقة والمصالحة بينهما عادة، وإن يمكن استطاعة. وبأن العدل في قوله: **﴿يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾** ضد الجور، وهو مقدور. وعن الثاني بأن تقواه حق تقاته مقدورة لسيانه وأوليائه، وقوله: **﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾** (التغابن: ١٦) خطاب للامة.

وعن الثالث بأنه أراد به الدوام على ما يشق علينا، كما للأُمم السابقة. وعن الرابع بأنه لا تكليف به، وإلا لكان تركه =



سواء كان ممتنعاً<sup>(١)</sup> في نفسه، كجمع الضدين<sup>(٢)</sup>، أو ممكناً، كخلق الجسم

وأما ما يمتنع بناءً على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه - كإيمان الكافر وطاعة العاصي - فلا نزاع في وقوع التكليف به؛ لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر إلى نفسه.

وبل امتنع بالغير

### ثم عدم التكليف

أي عدم وقوعه بالفعل

= إنما ثمرته العقاب. وعن الخامس بأنه ليس بخطاب؛ لأن المعدوم لا يصلح، بل هو إخبار عن الإيجاد أو الحدوث، عبّره بالخطاب. انتهى فانظر إلى هذه الأجوبة، فهذا نسج قديم على سمولة فهم طبائع المترعرين قليلاً عن العامة، ولا نطيل الكلام في قدحها مخافة الإسهاب.

(١) قوله: **ممتنع** إلخ: في «المواقف»: ما لا يطاق على مراتب: أدناها ما يمتنع لعلم الله بعدم وقوعه أو تعلق إرادته أو إخباره به، فلا يتعلق به القدرة الحادثة؛ لأنها مع الفعل، والتكليف به جائز، بل واقع إجماعاً، وإلا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفاً بالإيمان وترك المعصية. وأقصاها أن يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق، وجواز التكليف به فرع تصوره، فمننا من قال: الممتنع ممكن التصور لكونه محكوماً عليه، ومنهم من قال: طلبه يتوقف على تصور أنه واقع. والمرتبة الوسطى أن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة، سواء امتنع لنفس مفهومه كخلق الأجسام، أم لا، كحمل الجبل والطيران إلى السماء، فهذا يجوز وإن لم يقع بالاستقراء، ويقول تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦). ويمتنع المعتزلة. انتهى

وقال في بدء المقصد: تكليف ما لا يطاق جائز عندنا؛ لما قدمنا آنفاً من أنه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه - أي من الله - شيء؛ إذ يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، لا معقب لحكمه. انتهى وهذا مشير إلى جوازه مطلقاً بلا فصل وإن اختلف في وقوع البعض، لكن عامة الشراح للكلام والمحشين على هذا الشرح نصوا على أن التكليف بالممتنع لذاته لا يجوز، ولعله مذهب الماتريدية، وقصعة الأشعرية في عامة أقوالهم واسعة، وقوله: «يتمتع لنفس مفهومه» أريد به الممتنع لذاته، سواء كان نظرياً استحالة أو بديهي، لا ما هو ظاهر مفهومه من اختصاصه بالبديهي.

قوله: **كجمع الضدين**: [لإخلاء مكان وإبقاء العرض].

(٣) قوله: **كخلق الجسم**: [في نفسه ممتنعاً من قدرة العبد].

قوله: **كخلق الجسم**: [وكذا خلق الأعراض، ومنها أفعال العبد، وهو مختلف فيه].

قوله: **مقدوراً**: [أي صالحاً لتعلق قدرته به].

قوله: [بل امتناعه عقلاً عند الحنفية، قال ابن الهمام في «المسيرة»: ولا أعلم أحداً منهم - أي

بما ليس في الوسع متفق عليه بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾. والأمر في قوله تعالى: ﴿أَتَشْكُرُونِي يَا سَمَاءَ هَؤُلَاءِ﴾ للتعجيز <sup>بين المعتزلة والأشعرية والماتريدية</sup> دون التكليف. وقوله تعالى حكاية: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ ليس المراد بالتحميل هو التكليف، بل إيصال ما لا يطاق من <sup>حساب الملازمة</sup> <sup>الأمور المعروضة</sup> <sup>بما لا طاقة به دفع لدخل ثان</sup> <sup>أي بقدر طاقتها</sup>

العوارض إليهم. <sup>الشاقة</sup> <sup>أي الرسول والمؤمنين</sup> وإنما النزاع في الجواز، فمنعته المعتزلة؛ بناءً على القبح العقلي، وجوزوه الأشعري؛ لأنه لا يقبح من الله تعالى شيء. <sup>أي في حوار التكليف</sup> <sup>تنصرف في ملكه ما يشاء</sup>

وقد يستدل بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ على نفي الجواز، .....

= الحنفية - جوز - أي عقلا - تكليف ما لا يطاق. قال شارحها تلميذه: فهم في هذا مخالفون للأشعرية في تجويزهم إياه عقلا، والمراد أنهم يمنعون التكليف بالمتنع لذاته. أما الممتنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه كإيمان من علم أنه لا يؤمن بالتكليف به جائز عقلا واقع وفاقا. انتهى وقد يفسر قوله: «ما ليس في وسعه» بما يمكن في نفسه ويمتنع من العبد بقرينة قوله: «وإنما النزاع إلخ».

قوله: **والأمر إلخ**: دفع دخل على قوله: «متفق عليه» أنه واقع في هذه المواد، والجواب أن الكلام في الأوامر التكليفية (في التعجيزية والتكوينية، ولا في المصائب الغير المتحملة.

قوله: **للتعجيز**: [أي لإظهار عجزهم؛ لأنهم لم يقدروا عليه لا أنهم ليسوا من المكلفين].

قوله: [أي لا تجعلنا حاملة هذه المصائب].

قوله: **وإنما إلخ**: متصل بقوله: «فلا نزاع إلخ»، وقد يورد بأمثال أي لب كلفوا بالإيمان، ومنه أنهم لا يؤمنون، وهو

كليف بما لا يطاق من العبد، وهو متفق العدم. ويجاب أولا: بأنه يجوز أن لا يخلق لهم العلم بالعلم فلا يجدون من أنفسهم

حذقه. وثانيا: أن الممتنع إذعانه مثلا بأنه لا يؤمن ولا يكلف به إلا إذا وصل إليه هذا القول وهو ممنوع، وقبله الواجب

إيمان الإجمالي. وثالثا: أن الإيمان في حقه مثلا هو التصديق بما عداه، وفيه أنه عليه يختلف الإيمان بحسب الأشخاص.

قوله: **المعتزلة**: [أي زعمت استحالة هذا التكليف].

قوله: قيل: هذا يوجب تجويز التكليف بالمتنع لذاته. وأجيب بأنه لم يجوزوه لامتناعه؛ لأنه لا يمكن تصوره

ولا طلب المجهول المطلق. وبأن طلب المحال محال. قلت: كلاهما في محل الخفاء؛ إذ لا يمتنع تصوره، وإلا لم يحكم عليه بشيء

حتى الإمتناع، ولا تمتنع فهم مفهومه فما هو بمجهول. ولأن طلبه ليس بمحال، ولو استحيل لامتناعه وعدم قدرة المأمور عليه =

وتقريره : أنه لو كان جائزاً لَمَا لَزِمَ من فرض وقوعه محال؛ ضرورة أن استحالة اللازم  
 في نفسه أي لبدهة أن إلخ المحال  
 توجب استحالة الملزوم؛ تحقيقاً لمعنى اللزوم، لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى، وهو  
 وهو المكسر لئلا يلزم انعكاس دلالة عن الملزوم  
 محال.

وهذه نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق علم الله أو إرادته واختياره بعدم وقوعه،  
 وحلها أنا لا نسلم أن كل ما يكون ممكناً في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال، وإنما يجب  
 ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير، وإلا لجاز أن يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير.  
 في المكسر

= لا ممتنع فيما يمكن في نفسه ويمتنع من العدم، ولا تقولون به.

قوله: [أي تقرير هذا الاستدلال]. أورد عليه أنه لا يصح من قبل المعتزلة؛ لأنه يلزمه أن لا يكلف مثل  
 أي لُهب بالإيمان لإخباره تعالى بأنه لا يؤمن، فليأمنه يلزم كذبه تعالى، فامتنع إيمانه فامتنع تكليفه به، مع أنه متفق على  
 بطلانه؛ فإنه من القسم الأدنى من الممتنع. وأجيب بأنه علم وأخبر بأنه لا يؤمن إيماناً نافعا وإلا فكل أحد يؤمن عند اليأس.  
 قلت: هذا غير مفهوم؛ لأنه مكلف به قبل اليأس، فإذا آمن كان نافعا بالضرورة مع أنه قيد زائد بلا قرينة وخلاف أهل  
 التفسير.

قوله: [يشير إلى أن القياس استثنائي، استثنى فيه نقيض التالي].

قوله: [أي يلزم من فرض وقوعه محال هو كذبه فلا يكون ممكناً].

قوله: [حاصله منع الملازمة على تقدير ومنع بطلان اللازم على تقدير]. أي بيان منشأ الغلط في هذه النكتة  
 أي المضمون الدقيق، ولا يبعد في الجواب أنه لا تأثير للعلم والإخبار في وجود الشيء فضلاً عن إمكانه وامتناعه؛ لأن  
 أمثالهما حكاية محضة، فلا ينقلب الممكن بتعلقهما بعدمه ممتنعاً وبوجوده واجبا.

قوله: محال إلخ: قد يقال في حلها بأنه على تقدير وقوعه لا يلزم كذبه تعالى؛ إذ تقدير وقوعه يستلزم كون خبره خبر  
 بإيمانهم؛ فإنه إما يعلم لواقع ويخبر عنه، وإما أخبر عن عدم إيمانهم لأنه الواقع اتفاقاً، حتى لو كان الواقع إيمانهم لأخبر به لا بعد  
 إيمانهم إلخ. قلت: هذا أيضاً غير محصل أصلاً؛ فإن الكلام في التكليف بعد وقوع الإخبار منه تعالى بعدم الإيمان، وكيف يمكن  
 قلب هذا الإخبار إخباراً عن الوجود بل هذا محال آخر، فوقع الإيمان استلزم محالين، فقوي الاستحالة والمغالطة.

قوله: [أي عدم لزوم المحال لفرض وقوعه].

قوله: أي وإن عرض له الامتناع بالغير جاز أن لا يكون لزوم المحال للممكن ناشئاً من ذاته بل من هنا =

ألا ترى أن الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه، مع أنه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة<sup>(١)</sup>، وهو محال.

والحاصل: أن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر إلى ذاته، وأما بالنظر إلى أمر زائد<sup>(٢)</sup> على نفسه فلا نسلم أنه لا يستلزم المحال.

هـ في وجوده من ذاته لا يمتنع بالغير. وقوله: «لجاز إلخ» تبرع وإرخاء عنان في البحث، وإلا فالمقام مقام الوجوب لا مجرد حواز؛ لأنه لا يمكن أن يكون ناشئا من ذاته وإلا لم يبق ممكنا. ثم اعلم أن الامتناع بالغير بمعنونه ومصدقه لا بعنوانه ومبهمه امتناع رابطي بينه وبين وجوده أو بينه وبين غيره، وكذا الوجوب بالغير، ولذا يعرضان الممكن في نفسه، بخلاف بوجوب والامتناع بالذات وإن كان ظاهر كونه جهة وكيفية للسبب فائدا إلى كونه معنى رابطيا، والتحقيق اللطيف في شرحنا نسيط لـ «ميزان المنطق».

قوله: التامة: [الجامعة لعلله الناقصة، أي مجموعها أو نفسها على الكثرة].

قوله: قوة: هذا مما يقضى منه العجب؛ لأنه بظاهره جمع بين مذهبي الإيجاب والاختيار، فالقائل بأنه فاعل الاختيار لا يحيل التخلف؛ لعدم كونه علة موجبة، والقائل بأنه فاعل بالإيجاب لا يقول بأنه أوجده بقدرته واختياره إلا أن يبي على مذهب الحكيم وهو قائل بقدرته واختياره لكن لا على النمط الإسلامي، وقد قدمنا شرحه، ولا ضير في التمثيل به على مذهبه، فافهم.

قوله: [متعلق بالمحال، أو بقوله: «لا يلزم» أي النفي لا المنفي].

قوله: كعلاقة المعلولية والمعلومية والمقصودية للواجب مثلا، وهذه أوصاف زائدة على ذاته، والمقام فيه مزيد ليس حاجة لتلطيف القرينة بعد.

قوله: بيان لمسألة أخرى مختلف فيها بيننا وبين المعتزلة، هي مسألة توليد الأفعال لأفعال آخر، فالأولى سمي المباشرة؛ لكونها صادرة من قدرة العبد وأثرها بالذات، والثانية المولدة؛ لتولدها من المباشرة وصدورها من العبد بتوسط سبب. وجملة القول فيه أن المتولد إما قائم بمحل القدرة - كالتظري متولد من النظر - أو بغير محل القدرة، واختلفوا فيه، فعصمهم على أن كلها فعل لفاعل السبب وإن انعدم عند وجود المتولد، كمن رمى سهما ومات الرامي قبل إصابته الرمي، [إصابة والألم من فعل الميت.

ومذهب ثمانية بن أشرس إلى أنها حوادث بلا محدث. وقال النظام: إنما من فعل الله لا من العبد الفاعل للسبب. ومذهب =



قيد بذلك<sup>(١)</sup>؛ ليصلح محلاً للخلاف في أنه هل<sup>(٢)</sup> للعبد فيه صنع أم لا، وما أشبهه كالموت

عقيب القتل، لِمَا مرَّ من أن الخالق هو الله تعالى وحده، وأن كل

لكل حادث<sup>٤</sup> بلا تأثير لغيره

الممكنات مستندة<sup>(٣)</sup> إليه بلا واسطة.  
أي بالعلوية<sup>٧</sup>  
في العالم

والمعتزلة لما أسندوا

= ضرار بن عمرو وحفص إلى أن ما هو في محل قدرة الفاعل فهو من فعله، كالألم في اليد إذا ضربها على الحجر، وما هو في محل غير محلها فما وقع على وفق اختياره فهو أيضاً من فعله كالقطع والذبح، وما لا يقع على وفقه فلا يكون فعله كالألم في المضروب والاندفاع في الثقل المدفوع، هذا ما ذكره السيد. ثم منهم من ادعى بدهاءة القول بالتوليد كأبي الحسين البصري وأتباعه، ومنهم من احتج أولاً بأن المولد تابع لقصد المباشر وإرادته مثلاً لا يندفع الحجر إلا إلى جهة دفعته إليها، فهو صادر منك بالقصد لكن بواسطة، وبأنه لو كان بقدرته تعالى لزم تحرك الجبل باعتماد الضعيف وعدم تحرك الخردة باعتماد القوي، فعلم أنه بقدره حادثة لا أزلية.

وثالثاً بورود الأمر والنهي بما كحمل الأتقال في الحروب وبناء المساجد والقناطر والمعارف النظرية والإيلامات المندوبة أو المنوعة، فلو لم تكن مقدورة العبد لم يكلف بها. ورابعاً بالمدح والذم، وهذا شأن الصوارد الاختيارية. وخامساً بإسناده إلى العبد لا إلى الله تعالى، كما يقال: حمل ثقيلًا وآلم بالضرب. والجواب ما ذكره الشارح رحمه الله، وأيضاً قال الآمدي: لا نقول بتأثير قدرة العبد في المباشر فكذا في المولد، وأيضاً قد يقع المولد بعد عجز الفاعل بل بعد موته بدهر طويل، فلا قصد ولا داعية، فافهم.

قوله: بذلك إلخ: أي بالظرف، وهو قوله: «عقيب إلخ»؛ لأن الألم بالوجع أو بسقوط الحجر عليه أو ضرب غير مختار أو ضرب مادة محرك حادة في جوفه وغير ذلك، أو كسر الزجاج - أي انكساره - بكسر الحجر والمدر بسقوطه عليه أو غير ذلك ليس من الصنع المولد عندهم في شيء بل هو مخلوق الله إجماعاً، نعم، قيد الإنسان اتفاقي، والمراد به فعل مختار مكنى كان أو جنا أو حيواناً أو إنساناً مكلفاً أو صبيّاً أو مجنوناً إلا إذا صدر منه اضطراباً، كما إذا تألم أو انكسر بحركة الرعدة وقعت على إنسان أو زجاج، فافهم.

قوله: [يشير إلى أن المراد بالإنسان العبد، قلت: بل الحيوان.]

قوله: [خير قوله: «وما يوجد» بعد إجمال الجملة.]

قوله: [لا كما زعموا ترتب العلل الجاعلة إلى الواجب.]

قوله: [أي مبنى قولهم بالتوليد هو هذا الإسناد.] أي لما جاز عندهم كون غيره خالقاً نساغ لهم

العبد خالقاً لمولدات أفعاله أيضاً.



ولهذا لا يتمكن<sup>(٦٦)</sup> العبد من عدم حصولها، بخلاف أفعاله الاختيارية .

بعد اصدار فعله

### والمقتول ميت بأجله

أي الوقت المقدر<sup>(٦٧)</sup> لموته، لا كما زعم<sup>(٦٨)</sup> بعض المعتزلة من أن الله تعالى<sup>(٦٩)</sup> قد قطع عليه

تفسير الأجل

الأجل.

لنا

= فلا يرد الأجل بصرف الإنسان يده على حجر؛ فإنه ألم في محل القدرة، وهو اليد. قلت: لا حاجة إليه؛ فإن المراد به محل القدرة من حيث هو محلها، واليد فيه محل الانفعال والمقدورية، لا محل القدرة، كما إذا ضرب يده على يده الأخرى أو على رأسه وبطنه أو لطم نفسه، فيعتبر التغير ذاتاً أو اعتباراً، فتدبر.

قوله: لا يتمكن إلخ: أورد عليه بأن عدم تمكنه قبل مباشرة السبب ممنوع، وبعده كونه كاسياً بتوسط السبب، كما أن صرفه الإرادة والقدرة يوجب الفعل، ولا يزيل قدرته على تركه. وأجيب عنه تارة بأن التمكن من العدم هو أنه لو لم يرد به قبل حصوله لم يحصل، والمولد يوجد بعد سببه، ولو أراد عدم تحققه، وفيه ما فيه. وتارة بأن كلامه في الممتدة زماناً، فالألم الممتد بالضرب لا تقدر على رفع امتداده، والضرب الممتد تقدر على رفع امتداده بتركه. وعندني ترك امتداده أولى؛ لأنك لا تتمكن من إزالة ألم بعد صربك، وإن زال بنفسه عن قريب. وهذا بخلاف الضرب تقدر على إزالته بعد وجوده، فافهم.

قوله: [ففيها له خيار الكسب والترك.]

قوله: [وكذا الملسوع للحبة وأمثاله.]

قوله: نقل السلمي في «تمهيد» عن بعض الفقهاء: أن القضاء على نوعين: قضاء معلق، وقضاء مبرم، فالمراد لا يتغير كالوحي والنبوة والسعادة للأنبياء عليهم السلام، وهو قوله تعالى ﴿لَا تُدْبِرُ لِكَلِمَةٍ أَلَلَةٍ﴾ (يونس: ٦٤). والمعنى كالمرض والشفاء واليوم والكلام وبقية أفعالنا وأحوالنا، وهو قوله ﴿يَمُحُوا أَلَلَهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ (الرعد: ٣٩). فالسعادة والتسود والأجل والرزق من المعلقات عند عمر وابن مسعود، ومن المبرمات عند ابن عباس ومجاهد. وعن عمر: إن كتب كسبي في الكتاب شقياً فامح عني اسم الشقاء، واكتب سعيداً؛ فإنك قلت: ﴿يَمُحُوا أَلَلَهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾. وعن علي مرفوعاً في شرح الآية: «يمحو الشقاوة ببر الوالدين والصدقة والأمر بالمعروف». هكذا قال، والله أعلم.

قوله: [بالتقدير الأزلي.]

قوله: [أي لس الأمر في الواقع كما زعم إلخ.]

قوله: [والظاهر أن القاطع هو العبد على أصلهم في الخلق.]

قوله: قلت: الظاهر عندي أن النزاع لفظي، أو واقع قبل تنقيح المبحث؛ لأن كل حادث لا بد له من علة، =

أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ حَكَمَ بِأَجَالِ الْعِبَادِ عَلَى مَا عَلِمَ مِنْ غَيْرِ تَرَدُّدٍ، وَبِأَنَّهُ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ<sup>(١)</sup>.

(الأعراف: ٣٤)

واحتجت المعتزلة<sup>(٢)</sup> بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات<sup>(٣)</sup> يزيد في العمر، وبأنه لو كان

في صدر

ميتاً بأجله.....  
تقديره

وهذه الأسباب الظاهرة للحوادث إما أن تعتبر عللاً مؤثرة، أو شرائط لتأثير المؤثرة، أو وسائط وطرقاً لإفضاء تأثير وإيصاله إلى المحل، أو ذوات مدخل نحو ما من الدخول من غير نوط ولا توقف وحاجة للتأثير إليها كما إذا حمل القوي جسماً خفيفاً أو رفعه وشركه آخر فيه بلا ضرورة، لكن وقع فيه دخل منه أيضاً بالفعل، فصار من علل وجود الرفع الخاص بالشخصي اتفاقاً، لا لزوماً، ككسب العبد مع خلق الباري على ما أسلفنا. وإما أن تعتبر كواشف وأمارات على جري العادة بلا مدخل أصلاً، فإن كان الكلام في انتفاء القتل مأخوذاً مع انتفاء سائر الأسباب للموت ظاهرة أو حقيقية - كعدم تعلق الإرادة والقدرة الأزلية به - فكونه يعيش عند فرض عدم قتله ظاهر، وإن أريد هو مع نفي الظاهرة فقط فإن اعتبر نحو من التوقف عليها بحياته بل امتناع موته أيضاً ظاهر، وإن لم يعتبر بل الكشف أو دخل بلا فاقة، فالأمر متردد فيه، بقي حياً أو مات بسبب آخر، وإن لم يؤخذ مع انتفاء شيء من أسباب آخر، فوجوب حياته عند عدم قتله أو عدم أنه عاش جهل بميت. لأن نفي سبب خاص لا يلزمه نفي المسبب، مع أن القتل في نفسه ليس سبباً لموته حقيقة، وإما كسب للعبد والموت إنما ترتب على خلق المؤثر، على أن المعتزلة وإن أنكروا ما عندنا من القدر والقضاء، لكن لا يجوز سبب العقل فقط؛ لأنه إذا كان الله يعلم أنه يقتله في ذلك الوقت فيقضي عليه، فهذا العلم الأزلي تقدير لأجله، لا تنكس خلافه. وإذا لاقلب جهلاً، فوجب صدور القتل منه، فوجب موته في ذلك الوقت، سواء كان ترتب الموت على القتل حقيقياً أو عادياً ثم بعده لا يبقى الشرطية القائلة: «لو لم يقتل لعاش» محالة الطرفين غير ضارة لنا، كقولك: إن كان زيد حماراً كان ناهماً.

تقديره

قوله [أي الملائكة الموكلة على الموت].

قوله [عطف على مجموع الشرطية، لا على الجزاء؛ لأن التقدم عند الحي غير ممكن ثلث حي].

«حي» بمعنى «قرب»، فلا استحالة.

قوله [أي نبهوا؛ فإن المسألة بديهية عندهم، فهي شبهات، لا أدلة، أو هي أدلة عادياً، لأنها صريحة

عادياً].

قوله منها: صلة الرحم، ففيه حديث أنس رفعه: «من أحب أن يسط في ررقه وأن يساه في أرده

فليصل رحمه». أخرجه الشيخان. وفيه حديث أبي هريرة مثله أخرجه. وفيه حديثه: «إن صلة الرحم محبة في الأهل، مثراً =



لما استحق القاتل ذمًا ولا عقابًا ولا ديةً ولا قصاصًا ؛

في النشأتين في الآخرة في الدنيا

= في المال، منسأة في الأجل». أخرجه الترمذي. وفيه حديث عائشة رفعته: «صلة الرحم وحسن الجوار يعمران الديار ويزيدان في الأعمار». أخرجه أحمد. وفيه حديث أنس رفعه: «إن الصدقة وصلة الرحم يزيد الله بهما في العمر، ويدفع بهما ميتة السوء». أخرجه أبو يعلى في «مسنده». وفي سنده ضعف.

ومنها: البر، وفيه حديث ثوبان رفعه: «لا يرد القضاء إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر». أخرجه الترمذي وابن ماجه، والحاكم وابن حبان في «صحيحهما».

ومنها: الدعاء، ففيه حديث أبي هريرة رفعه: «الدعاء يردّ البلاء». أخرجه أبو الشيخ. ورواه الديلمي في «مسنده» عنه بلفظ: «بر الوالدین يزيد في العمر، والدعاء يرد القضاء». وفيه حديث أنس رفعه: «ادعوا؛ فإن الدعاء يرد القضاء». أخرجه الطبراني في «الدعاء». وفيه حديث سلمان رفعه: «لا يرد القضاء إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر». رواه الترمذي وحسنه. وفيه حديث ثوبان مثله، وزاد: «وإن العبد ليحرم الرزق بالذنب يذنبه». أخرجه أحمد، وصححه الحاكم وابن حبان.

وفيه حديث معاذ رفعه: «لن ينفع حذر من قدر، ولكن الدعاء ينفع مما نزل وما لم ينزل، فعليكم بالدعاء، عباد الله». أخرجه أحمد وابنه عبد الله. وفيه حديث ابن عمر رفعه: «إن الدعاء ينفع مما نزل وما لم ينزل». أخرجه الترمذي. وفيه حديث عائشة رفعته: «لا ينفع حذر من قدر، والدعاء يرد البلاء». ثم قرأ: ﴿إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا ءَامَنُوا﴾ (يونس: ٩٨)، قال: «لما دعوا» الحديث. أخرجه العسكري، وجمعها الطبراني بأجمعها في «الدعاء»، وروى حديث عائشة بسند آخر بلفظ آخر أيضا.

وروى ابن عبد البر من حديث أبي سعيد مرفوعا: «البر وحسن الجوار عمارة الديار، وزيادة الأعمار». قال: وفيه نظر، وتبعه الذهبي وابن حجر. وروى القضاعي في «مسند الشهاب» عن ابن مسعود: «صدقة السر تطفئ غضب الرب». وأخرجه الطبراني في «الكبير» بزيادة عن أبي أمامة بسند حسن، وفي «الأوسط» عن أم سلمة بزيادة كثيرة بسند ضعيف، والترمذي وحسنه من حديث أنس رفعه: «إن الصدقة لتطفئ غضب الرب، وتدفع ميتة السوء». وصححه ابن حبان بهذا الوجه، وفيه عبد الله بن عيسى ضعيف، وضعفه ابن عدي في ترجمته في «كامله»، ورواه أبو نعيم في «الحلية» عن الحسن من قوله.

قوله: **لما استحق إلخ**: وجه عقلي حاصله: أنه إذا كان أجله مقدرا معينا لم يكن القاتل ضيع له شيئا مما يرجى له من الحياة، فكيف يغرم دينه في الخطأ وقودا في العمد؟ قلت: هذا يؤول إذا مسألة القدر؛ إذ يجري ذلك في عقوبة كل معصية؛ إذ كانت مقدرة له، فما تفريطه. وما يتوهم بناء قصة محاجة موسى وآدم، كما رواه الشيخان أنه حج آدم موسى فيما ألزمه من إخراج الناس من الجنة بأنه كان مقدرا له قبل خلقه، على هذا الباب، فأجابوا عنه بأصل حجته بما صدر منه من التوبة، فلا يلام بعدها على أحد.

- قوله: **ولا قصاصا**: [ولا كفارة في الخطأ].

إذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه.

والجواب <sup>عَنْ</sup> الأول: أن الله تعالى كان يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة <sup>لكان</sup> عمره أربعين سنة، لكنه علم أنه يفعلها، ويكون <sup>(١)</sup> عمره سبعين سنة، فنسبت <sup>(٢)</sup> هذه الزيادة إلى تلك <sup>(٣)</sup> الطاعة؛ بناءً على علم الله تعالى <sup>(٤)</sup> أنه لولاها <sup>(٥)</sup> لَمَا كانت تلك الزيادة.

وعَنْ الثاني: أن وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدي؛ لارتكابه المنهي، وكسبه <sup>أي صواب الدين</sup> <sup>أي لما وجدت</sup> <sup>شرعي غير معقول</sup> الفعل الذي يخلق الله تعالى.....

(١) قوله: **والجواب إلخ:** هذا جواب أدلتهم، وأما أدلتنا السمعية فقوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٤)، وقوله: ﴿إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ﴾ (نوح: ٤). وقد تظافرت به الأخبار، أخرجها البيهقي وغيره، كحديث حذيفة رفعه مطوًلاً، وفيه: «ويكتب عمله وأجله ووزقه، ثم ترفع الصحف، فلا يزداد فيها ولا ينقص». وهذا في النطفة بعد أربعين يوماً. وكحديث ابن مسعود رفعه في دعاء أم حبيبة رضي الله عنها: «قد دعوت الله لآجال معلومة، وأرزاق مقسومة وأثار مبلوغة، لا يعجل شيء منها قبل حلها، ولا يؤخر شيء منها بعد حلها». وفيه أخبار أخر أيضاً.

(٢) قوله: **ويكون إلخ:** [فالأجل حقيقة سبعون، لا أربعون].

(٣) قوله: **نسبت:** [بالتسبب العادي لا الحقيقي].

(٤) قوله: **إلى تلك إلخ:** أورد عليه: أنه يلزمه تعدد الأجل؛ بتعدد التقديرين للطاعة وتركها، وتقدم وتأخر في المقدر، وأنه لا يلائم محل النزاع؛ إذ مرادنا بالأجل زمان يبطل فيه الحياة قطعاً بلا تقدم ولا تأخر. قلنا: هذا غير متجه؛ إذ المقدر بعد فرض العلم واحد لا متعدد. والتحقيق كما عرفناك أن الخلاف لفظي إلا أن يبنى على مسألة القدر وخلق الفعل.

قوله: [حاصله: أن السببية بناءً على التعليق والتوقف الظاهري].

قوله: وقد يجاب أن هذه الأحاديث أخبار آحاد ظنية، فلا تعارض الآيات القطعية.

قلت أولاً: قد تواتر معناها وإن كان تفاصيلها [آحاداً]. وعند البعض صحاح الصحيحين قطعية لا سيما ما انضم إليه عند الطرق. وثانياً: هب غير متواترة لكن تلقنتها الأمة بالقبول، فهي مشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب.

وثالثاً: معناها مجمع عليه، فهو قطعي، فلا ضمير.

ورابعاً: الكتاب ظاهرة التعارض؛ إذ لنا الحجة بقوله: ﴿يَمَحُورُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنَبِّئُ﴾ (الرعد: ٣٩). فصور إلى السمة

وخامساً: الكتاب يحمل محتمل للتأويل أو مشكل أو خفي، فيصلح خبر الواحد ببيان له.

(٥) قوله: **الزيادة:** [أي زيادة الثلاثين].

عقبيه الموت<sup>(١)</sup> بطريق جري العادة؛ فإن القتل فعل القاتل كسبا وإن لم يكن خلقا.

القتل فعل القاتل

والموت <sup>خلقه فيه</sup> اسم يست مخلوق <sup>هو صفة وجودية</sup> به تعالى

بأنه للعبد لا تخليقا ولا اكتسابا<sup>(٢)</sup>. ومبنى هذا على أن الموت وجودي<sup>(٣)</sup> بدليل قوله تعالى:

أي قيامه وأنه مخلوقه

﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾، والأكثر على أنه عديمي، ومعنى ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ﴾: قدره. <sup>(الملك: ٢)</sup> منهم صاحب «المواقف» وشارحه يراد به التقدير؛ لأنه يعم غير الموجود من الأعدام

والأجل واحد

لا كما زعم الكعبي أن للمقتول أجلين: القتل والموت، وأنه لو لم يُقتل لعاش إلى أجله الذي <sup>من المعرلة</sup> <sup>في قطع الحياة</sup> <sup>أي حسب الله</sup>

قوله: الموت: [مفعول لقوله: «يخلق»، وكذا قوله: «بطريق إلخ»].

قوله: ولا اكتسابا: [بل هو وصف اضطراري].

قوله: الموت وجودي: [لأن الخلق لا يتعلق إلا بالموجود].

قوله: عديمي إلخ: أي عدم ملكة الحياة، فهو عديمها مما شأنه هي، والأعدام غير مخلوقة ولا قائمة بشيء؛ لأنها غير موجودة. قلت فيه أولا: إنه حادث، وكل حادث لا بد له من محدث، والإحداث هو الخلق عندهم. وثانيا: إنه لا يخلو من المواد الثلاث، وليس بواجب، ولا بممتنع بذاته، فهو ممكن، والممكن لا بد له من علة توجده، وإلا لزم ترجيح بلا مرجح. وثالثا: إنه ليس عدما محضا؛ لأنه عدم ملكة، فهو من السلوب الثابتة، وثوابت السلوب تفتقر إلى الموجد؛ لكونها لها نحو من الوجود، ولا وجود إلا عن العلة.

ورابعا: إنه من صفات الميت قائم به، سواء أخذ من الصفات الانضمامية العينية أو الانتزاعية، وصفات الممكن كلها مخلوقة له تعالى، وحاجة الانتزاعي حاجة منشئة. وخامسا: إنه ليس عدما أصلا؛ لأنه ليس عدما للنفس ولا للبدن، بل عند التحقيق: عبارة عن مفارقة النفس عنه وتفرق اتصال تصريفي، وحصول انفصال وقطع وجودي يكشف ويعبر عنه بزوال الوصلة، فعنوانه قد يكون عديميا، لا معنونه، وبالجملة هو كعزل الإمام والقاضي والوكيل عما لهم من التصرف بفعله العامة، والملك والموكل، فهو مكسوب العد كسائر أفعاله، ولذا يعد العزل من أفعاله الاختيارية، وكل مكسوب للعبد مخلوق الله تعالى، وعلى هذه الوجوه لا حاجة إلى صرف قوله: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ﴾ إلى أنه قدره وإن اختاره الأكثر، ومنهم العضد والسيد. قوله: والأجل واحد: [لا متعدد، لا بدلا ولا جمعا ولا تعاقبا؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾

[الدخان: ٥٦]

قوله: لا كما إلخ: ظاهر هذا أيضا أنه خلاف لفظي في إطلاق لفظ «الموت» على ما حصل بالقتل، فعلى خلاف جمهور المعتزلة أنكره الكعبي؛ نظرا إلى التردد في قوله تعالى: ﴿أَفَأَيْنَ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ﴾ الآية (آل عمران: ١٤٤). وفيه =

باعتبار مواد الطبيعة

هو الموت، ولا كما زعمت الفلاسفة أن للحيوان أجلاً طبعياً، وهو وقت موته بتحلل رطوبته  
 وذكره الشيخ في «القانون» وغيره  
 أي الطبيعي  
 بالمركبات الطبيعية وغيره  
 وانطفاء حرارته<sup>(١)</sup> الغريزيتين، وأجلاً اخترامية<sup>(٢)</sup> بحسب الآفات والأمراض.  
 السماوية أو الأرضية

## والحرام رزق

مباح مادوماً فيه تصرفه شرعي

أي يرسله الله

لأن الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله، وذلك قد يكون حلالاً، وقد يكون  
 حراماً. وهذا أولى من تفسيره بـ «ما يتغذى به الحيوان»؛ لخلوه عن معنى الإضافة إلى الله تعالى، مع  
 نصه فيه إلا ياذن  
 أي يفسره «ما يسوقه الله»  
 وإن كان عن مصداقه وحقيقته  
 أي يجعله غذاء نفسه  
 تعليل للأولية  
 ٦ للرزق  
 أنه<sup>(٣)</sup> معتبر في مفهوم الرزق.  
 تذكير الصير لكونه مصدراً بالناء

أنه أريد الخصوص بقرينة المقابلة وهو كثير. وفي إطلاق الأجل على كلا الأجلين الطبيعي - وهو عندهم مائة وعشرون سنة - والاخترامي بأسباب خارجة مهلكة.

(١) قوله: رطوبته: [الحاصلة في مبدأ التكون من الأجزاء المنوية].

قوله: [الفائضة على الرطوبة لحفظها عن التثاق والفساد، فهما كالزيت والسراج].

قوله: يقال: احترمهم الدهر، أي اقتطعهم واستأصلهم كما في «الصحاح».

قوله: المخالف في هذه المسألة هم المعتزلة، ويرد عليهم الصووف القرآنية والنبوية، كقوله تعالى: ﴿أَنْفِقُوا مِنْ ظَنَيْتُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾ الآية (البقرة: ٢٦٧)، وقوله: ﴿كُلُوا مِنْ ظَنَيْتُمْ مَا رَزَقْنَكُمْ﴾ (البقرة: ٥٧). وأمثالها كثيرة. فلو كان الرزق هو الحلال فقط لم يحتج إلى قيد «الطيبات»، والظاهر أن الخلاف أيضاً في إطلاق لفظ «الرزق» على الحرام، وإلا فمن الظاهر أنه مأكول متناول منتفع به اتفاقاً.

قوله: فيأكله إلخ: أي يتناوله أو ينتفع به؛ فإن الرزق لا يختص بالأكل. وهذا التفسير ذكره صاحب «المواقف». وقال السيد في شرحه: ليس تحديداً للرزق بل نفي لما ادعاه الخصم من تخصيصه بالحلال. وذلك لأن مذهب الأشاعرة هو: أن لوزق كل ما انتفع به حي، سواء كان بالتغذي أو بغيره، مباحاً أو حراماً، وربما قال بعضهم: هو كل ما يترى به الحيوانات من الأغذية والأشربة، لا غير.

قال الآمدي: والتعويل على الأول. قال السيد: فإن قيل: كيف يتصور الإنفاق من الرزق بالمعنى الثاني الذاهب إليه عنهم وقد قال تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (البقرة: ٣). أي فكأنوا مرروقين مع أنهم لم يأكلوه ولم يتعدوه بل أنفقوه بصرفه؟ أجيب بأن إطلاق «الرزق» على المنفق مجاز عندهم؛ لأنه بصدده. انتهى أي باعتبار أنه بالقوة رزق. انتهى ولذا قال الآمدي على الأول؛ فإن المنفق منتفع ولو في الآخرة، نعم فيه أنه يلزم أن يأكل رجل - كالفقير المنفق عليه - رزق غيره كالمرزوق المنفق بالكسر.

قوله: [لأنه فعل الرازق أو مفعوله، فيعتبر فيه إضافة صدور منه].



وعند المعتزلة الحرام ليس برزق؛ لأنهم فسروه تارة بـ «مملوك يأكله المالك»، وتارة بـ «ما لا يمنع من الانتفاع به»، وذلك لا يكون إلا حلالاً.

أكل أو شرباً وغير ذلك لأنه لا مادون فيه إلا هو

لكن يلزم على الأول: أن لا يكون ما تأكله الدواب رزقاً، وعلى الوجهين: أن من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلاً.

من مبدأ تكونه إلى موته أي يلزم عدم كونه مرزوقاً له تعالى

ومبنى هذا الاختلاف على أن الإضافة إلى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق، وأنه لا رازق إلا الله وحده، وأن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام، وما يكون مستنداً إلى الله تعالى

أي هذه المقدمات الأربع مبادي اختيارهم أن الحرام ليس رزقاً

سأ ويبهم

لا يكون قبيحاً، ومرتكبه ..... لأنه لا يصدر منه قبيح اتفاقاً

قوله: **وعند المعتزلة إلخ:** لعل منشأ قولهم هو الرزق من أفعاله تعالى، ولا ينسب إلى غيره، ورزق الحرام أمر قبيح كإطعام الرجل غيره لحم الخنزير أو إشرابه إياه الخمر، فالقبيح لا يعزى إليه تعالى، كما زعموا إرادة القبيح قبيحة كأمره. أو منشأه هو أصلهم: أن اللطف بعباده واجب عليه تعالى، وهو المعير عنه بالأصلح، ولا صلاح له في رزق الحرام ولا لطف فيه به. قوله: **رزقاً إلخ:** لأن غير الإنسان لا يصلح مالكا لشيء؛ لعدم كونه مختاراً، وعدم مرزوقية غير الإنسان باطل بالنصوص، كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ (هود: ٦)، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ﴾ (الذاريات: ٥٨)، وفي آيات وأخبار غير محصاة. وأما جوابهم أنه تجوز على التشبيه فبعيد مصادم للظاهر. قال الشارح في «شرح المقاصد»: هو ليس بمطرد ولا بمنعكس؛ لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبيد والإماء أيضاً. انتهى في الاطراد لا يتصور نقض؛ لعدم معنى الأكل ولا الانتفاع هناك، فافهم.

قوله: **طول إلخ:** أي جميع عمره لم يتيسر له الرزق، فلم يكن مرزوقاً، وهو خلاف النصوص. وأجابوا بتحقيقاً وإلزاماً، الأول: فهو أنه تعالى قد ساق إليه كثيراً من المباحات إلا أنه أعرض عنه؛ لسوء اختياره، والثابت بالنص أن على الله رزقها فالله أدى وأتم ما كان عليه حقه، وثبت مرزوقية كل بالفعل غير معلوم بالنص. وأما الثاني: فهو أنه يلزمكم من مات ولم يأكل، لا حلالاً ولا حراماً، فيكون غير مرزوق أصلاً لم يرزقه الله قط، وهذا إذا مات بعد ولادته معاً، وهذا أيضاً خلاف النص.

وأحيب عن الثاني بأنه انتفع برزقه في رحم أمه حيث نما به وتغذى وأكله، فيكون مرزوقاً. ورد بأنه مشترك؛ إذ لهم أن يقولوا ذلك فيمن أكل الحرام طول عمره؛ إذ هو أكل الحلال في رحم أمه فيكون مرزوقاً.

**قلت فيه:** إنه ماذا يقولون لو فرض أن أمه أيضاً أكلت الحرام طول حملها إياه في بطنها؟ وجزء الحرام حرام، فهو كأكل أحد مال غيره من أموال الربا والسحت. وأما الأول فمدفوع بكثير من النصوص الخاصة

لا يستحق<sup>(١)</sup> الذم والعقاب. والجواب: أن ذلك لسوء مباشرة أسبابه باختياره.

أي عقابه

وكي يستوفي رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً

تعليل لقوله: «يستوفي»

لحصول التغذي بها جميعاً. .....  
بعد ما فسر الرزق بما سبق

«في أن كل حيوان مرزوق، وينافيه عموم قوله تعالى: ﴿وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾» (الحجر: ٢١).

قوله: [فعلم أن الحرام ليس رزقاً؛ لأنه معاقب عليه العبد، والرزق لا يعاقب عليه؛ لصدوره منه تعالى].

قونه: [لا من جهة قبح تكون الحرام أو تكوينه بل لتناوله].

قونه: أخرج البيهقي وغيره من حديث ابن مسعود رفعه: «لا يستبطن أحد منكم رزقه؛ فإن جبرئيل عليه السلام ألقى في روعي أن أحدا منكم لن يخرج من الدنيا حتى يستكمل رزقه، فاتقوا الله أيها الناس، وأجلوا في الطلب». ومن حديث جابر وغيره رفعه نحوه.

(١) قوله: يستوفي: [أخرج أبو الشيخ في «الثواب» والعسكري في «أمثاله» من حديث أبي الدرداء مرفوعاً: «إن الرزق يطلب العبد كما يطلبه أجله». ورواه الطبراني وأبو نعيم في «الحلية» والقضاعي عنه بلفظ: «الرزق أشد طلباً للعبد من أجله». وأخرجه الدارقطني في «علله» عنه مرفوعاً وموقوفاً، وصوب وقفه، ورواه البيهقي عنه في «شعبه» موقوفاً، وقال: إنه صحيح. وروي عن عطية عن أبي سعيد بمعناه مرفوعاً. انتهى

وأخرجه الطبراني في «أوسطه» عن أبي سعيد رفعه بلفظ: «لو فر أحدكم من رزقه لأدركه كما يدركه أجله». وأبو نعيم في «الحلية» عن جابر رفعه: «لو أن ابن آدم يهرب من رزقه كما يهرب من الموت: لأدركه رزقه كما يدركه موته». وكذا رواه العسكري عنه، وأخرجه أبو الشيخ عنه بوجه آخر: «لا تستبطنوا الرزق؛ فإنه لم يكن عبد يموت حتى يبلغه آخر الرزق، فأجلوا في الطلب». وبوجه آخر نحوه، والعسكري عنه بنحوه من وجه آخر.

وعن ابن عمر رفعه: «والذي بعني بالحق، إن الرزق ليطلب أحدكم كما يطلبه أجله». وعن ابن مسعود رفعه: «إنه ليس أحد يأكسب من أحد، قد كتب الله النصيب والأجل، وقسم المعيشة والعمل، والرزق مقسوم، وهو آت ابن آدم على أي سيرة سارها، ليس تقوى تقي بزاذه، ولا فجور فاجر بناقصه، وبينه وبينه ستر، وهو في طلبه». وعن ثوبان رفعه: «إن بدعاء يرد القضاء، وإن المر يريد في العمر، وإن العبد ليحرم الرزق بذنب يصيبه». ثم قرأ رسول الله ﷺ: ﴿إِنَّا بَلَوْنَهُمْ كَمَا لَبَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ﴾ وَلَا يَسْتَنْوُونَ (القلم: ١٧-١٨). والأحار كثيرة، مجموعها محتج به لكثرة طرقه.

قوله: لقوله تعالى: ﴿قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ الآية (الزخرف: ٣٢)، والقسمة تنافي شركة. ومن الظاهر أن إطلاق الرزق قبل الأكل والانتفاع والتناول تجوز وتوسع كإطلاق الغذاء على الطعام قبل أكله =

«لأن ما قدره<sup>(١)</sup> الله تعالى غذاء شخصي يجب أن يأكله ويمتنع أن يأكله غيره،  
والأمر خلاف تقديره تعالى»  
وأما بمعنى الملك فلا يمتنع.

«والمعنى الثاني من قوله تعالى: «وَمَا يَكْفِيهِمْ مِنْهُ لَوْ أَنَّ

بمعنى "خلق الضلالة والاهتداء؛ لأنه الخالق وحده. وفي التقييد بالمشيئة إشارة إلى أن  
ليس المراد بالهداية: بيان طريق الحق؛ لأنه عام في حق الكل،  
في العبد

= من حيث أنه عرضة لأن يأكله ومهيأ له، وإلا فالغذاء حقيقة عند صيرورته جزءا من المغذي شبيها به، فكذا الرزق يطلق  
على ما يرزقه الله عبده عند ما ينتفع به، وعلى هذا فلا يمكن أن يأكل أحد رزق غيره أو ينتفع ويتمتع به؛ فإنه قبل أكله لم يكن  
رزقا له. وأما باعتبار علمه وقدره فهو رزق ما يأكله بالفعل في الواقع. وقد يتوهم أن العواري أيضا منتفع بها ولو على غير  
الملك، وإطلاق الرزق عليها بعيد. وأجيب بأنه يصح أن يقال: إن فلانا رزقه الله العواري، فالانتفاع يكفي في حصول معنى  
الرزق كما في الأطعمة المباحة بغير تعليق، فكذا العواري المباحة. وأما الملك المتعزلة فلا يراد به مطلقه، بل مع  
الإذن شرعا في التصرف، فلا يرد عليهم خمر المسلم وخنزيره إذا أكلهما مع أنهما مملوكان له، ومحرمان عليه أيضا، فلا يكون  
رزقا مع صدق تعريفه عليه، لكن في بعض كتبهم أن الحرام عند حرمة لا يبقى ملكا عندهم، فافهم.  
قوله: رزقه: [أي أكل إنسان طعاما مملوكا لغيره.]

قوله: أي في علمه وقسمته الأزلية وسابق تقديره، فوقوعه على حسب ضروري واجب، وخلافه ممتنع ولو بالغير.  
وقوله: «وأما بمعنى الملك» معناه أن الرزق بمعنى المملوك مطلقا أو مقيدا، لا يمتنع أن يأكله غير المالك، كما هو الظاهر.  
قوله: تفسير المصدر مضمون في قوله: «يضل» و«يهدي»، أو نصب على المصدرية، أي إضلالا وهداية بمعنى  
إخ. وهذه مسألة احتلائية أيضا، وفيه دفع شبهة نسبة الإضلال إليه تعالى، وظاهره القبح؛ لأن ظاهره من شأن إبليس عليه  
ما علنه، فرفعه تفسير معناه.

قوله: [في كل زمان؛ لأن دعوة أتباع الرسول دعوته وإن خلا بعض الأزمنة عن الرسول.] فإن الكل مدعو إلى  
الإسلام بتسليم الرسول وأتباعه؛ لقوله تعالى: «يَتَأْتِيهَا الرُّسُولُ نَلْبَغْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا نَلْبَغْ رَسُولَتُهُ»  
(المائدة: ٦٧). والنصوص كثيرة آية وخيرا، فلا يرد أن الدعوة غير عامة؛ فإن من الناس من لم تبلغه الدعوة، كما قالوا في  
سكان شواقي بعض الجبال. انتهى وذلك لأن هدايته تعالى بمعنى الدعوة ليست بلا واسطة، والرسول مأمورة بعموم التبليغ ما  
أمكنهم وأتباعهم، فلا يكون متعلقا بالمشيئة، وإنما المتعلق بها الخلق والإيصال، لا الإراءة.

فمذهب المعتزلة أنها بمعنى الدعوة، كما في قوله تعالى: «وَأَمَّا تَتْمُوذُ فَهَدَيْنَاهُمْ» (الآية: فصلت: ١٧)؛ بناء على مسألة  
أفعال العباد أن الاهتداء مخلوق لهم مولدا، والهداية مباشرة، لا بخلق الله. أبطله صاحب «المواقف» أولا بالإجماع على

وَلَا الْإِضْلَالُ عبارة عن وجدان العبد ضالًّا، أو تسميته ضالًّا؛ إذ لا معنى<sup>(١)</sup> لتعليق ذلك

أي وجدان الله عبده ضالًا

بمشيئته تعالى. نعم، قد تضاف الهداية إلى النبي ﷺ مجازًا بطريق التسيب، كما يسند إلى

كما في قوله تعالى: «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (١٧)

القرآن. وقد يسند الإضلال إلى الشيطان مجازًا، كما يسند إلى الأصنام

كما في قوله تعالى: «إِنَّ هَذَا الْقَوْمَ يَهْدِي إِلَهِي أَقْوَمُ» (١٩)

ثم المذكور في كلام المشايخ: أن الهداية عندنا خلق الاهتداء، ومثل: «هداه الله فلم يهتد» مجاز

عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء. وعند المعتزلة بيان طريق الصواب، وهو باطل؛ لقوله تعالى:...

أي قول المعتزلة

اختلاف الناس اهتداء وضلالا، والدعوة عامة للأمة كلها بلا اختلاف. وثانيا بالدعاء في «اهدنا الصراط المستقيم» والدعوة حاصلة ولا طلب للحاصل. وثالثا أنها صفة المدح - أي للمهدي - دون كونه مدعوا. وبحث معنى الهداية مستوفى في «حاشية السيد الزاهد على شرح التهذيب» وحواشيها، لكن أكثره مخالف لما عليه الأشاعرة، وقد عكس بعضهم بيان المذهبين.

(١) قوله: لا معنى إلخ: أي لقولنا: وجد الله من يشاء ضالا أو سماه ضالا لا سيما على أصل المعتزلة أن العبد مستقل بفعله لا معنى لتعلق مشيئة الله به، وأن الحسن والقبح عقليان.

(٢) قوله: لتعليق ذلك: [أي وجدانه أو تسميته]. [لأن التسمية تقديرا شامل لكل ضال؛ فإنه سمي كل من ضل ضالا على أنه غير معتد به.]

(٣) قوله: التسيب: [لا حقيقة ولذا نفى عنه في قوله تعالى: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ» (القصص: ٥٦)].

(٤) قوله: كما يسند إلخ: [أي من حيث جعله طريقا وسببا مفضيا إلى الهداية والضلالة لا أنه فاعل موجد لأحدهما كما يسند هلاك زيد مثلا إلى حفر البئر أو إلى سوق الدابة وقودها، وإلا فالعلة ظاهرا هو سقوط قدمه أو وضع رجل الدابة، وحقيقة هو فعل البارئ وخلقه.]

(٥) قوله: إلى الأصنام: [كقوله تعالى حكاية عن قول إبراهيم: «رَبِّ إِنِّهْنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا» (إبراهيم: ٣٦)].

(٦) قوله: ومثل إلخ: جواب عما يتوهم أنها لو كانت بمعنى الخلق وجب ترتب الاهتداء عليه، مع أنه قد لا يترتب، كما في هذا القول. ويمكن جوابه بأنه مثل قولنا: كسرت فلم ينكسر، وفتحته فلم يفتح. فيراد بالأول تحيؤ الأسباب، كما قالوا في حقيق المطاوعة، وهكذا الجواب في قوله تعالى: «وَأَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ» (فصلت: ١٧)، وكذا جواب الشارح. ومن زعم أنه دلالة في الآية على عدم حصول الهداية لهم: فمن قلة التدبير في سياق التنزيل وسباقه، وقلة العثور على التفاسير والسير والأخبار.

قوله: طريق الصواب: [هو معنى الهداية. والإضلال: الدعوة إلى الباطل.]



﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾<sup>(١)</sup>، ولقوله عليه السلام: «اللهم اهْدِ قومي»، مع أنه بيّن الطريق<sup>(٢)</sup>،  
(القصص: ٥٦)

ودعاهم إلى الاهتداء. والمشهور أن الهداية عند المعتزلة الدلالة الموصلة<sup>(٣)</sup> إلى المطلوب،  
فصديق معنى الهداية

وعندنا الدلالة على طريق يُوصِل إلى المطلوب، سواء حصل الوصول والاهتداء، أو لم يحصل.  
ما روي عن الطريق

في الدين

قوله: الرجوع إلى أحوار الصالحين وغيرهما - كالترمذي وغيره - قاض بأنها نزلت في أبي طالب.  
وقد روى البيهقي في «اعتقاده» وغيره من حديث أبي هريرة رفعه: قال لعنه: «قل: لا إله إلا الله أشهد لك بها يوم القيامة».  
فقال: لو لا أن تعبرني نساء قريش لأقررت بها عينك. فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي﴾ الآية (القصص: ٥٦). ويؤيدنا ما  
رواه عن النّوّاس رفعه: «ما من قلب إلا بين إصبعين من أصابع الرحمن، إن شاء أقامه، وإن شاء أزاعه» الحديث. ونظائره في  
الصحاح كثيرة متواترة المعنى، تستأصل أصل المعتزلة.

قوله: من أحببت: [أي أحببت نفسه أو هدايته].

قوله: ولقوله عليه السلام: إله: أخرجه البيهقي بهذا اللفظ في «شعب الإيمان» من حديث عبد الله بن عبيد. انتهى ولعله ورد  
ذلك في غزوة أحد حين كسرت ربابته.

قوله: بين الطريق: [فكيف يصح نفي الهداية عنه أو طلبه لها، فالطلب للمفقود].

قوله: معطوف على قوله: «ثم المذكور إله». وحاصله: أن الرواية عنهم مختلفة، وقد يوفق بينهما بأن  
مرادهم ههنا بيان حقيقتها الشرعية، وهو المراد في مجاري استعمال الشارع وغالب محاوره المشايخ، فهو بمعنى الخلق، والمشهور  
بيهم هو معناها اللغوي أو العرفي، فلا تنافي.

قوله: [مآله الإيصال إلى المطلوب].

قوله: [هو الصواب من الاعتقاد والعمل].

قوله: المشهور عن المعتزلة وجوب أمور خمسة: اللطف والثواب والعقاب ورعاية الأصلح والعوض على  
الآلام. ونقل الغزالي عنهم وجوب الخلق والتكليف لما فيه من المصلحة، لكن قلما يذكر عنهم وجوب ابتداء الخلق، بل أنه  
إذا خلق العبد وكلف وجب إقراره وإزالة علة. وإنما الخلاف بينهم أن الواجب الأصلح في الدارين كما يراه معتزلة بغداد، أو  
في الدين كما يراه معتزلة البصرة.

ونقل إمام الحرمين عن البغداديين: أن ابتداء الخلق واجب عليه تعالى وجوب حكمة، ثم بعد علمه أنه يكلفهم وجب  
إكمال عقولهم وإقذارهم وإزالة عللهم. ثم عن البصريين: إنكار وجوب ابتدائه وإكمال العقل، وأن الطائفتين اتفقتا على أنه  
بعد إكمال عقله لا يتركه مهملاً، بل يجب عليه أن يقدره. هذا أورده الغزالي بأن الواجب إما ما في تركه ضرر آجل =

وإلا لَمَّا خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة، وَلَمَّا كان له امتنان على العباد واستحقاق شكر في الهداية وإفاضة أنواع الخيرات؛ لكونها أداءً<sup>(١)</sup> للواجب .  
بالإنفلاس والمصائب

كالعقاب، أو عاجل كشرب العطشان؛ كيلا يموت، وكلاهما محال فيه تعالى، وإما ما تركه يقود إلى محال - كوجوب وجود معلومه - فهو مسلم، لا نزاع فيه.

وإما معنى آخر غير مفهوم، لكن المعتزلة تريد الثاني؛ لأنه يلزم بتركه الأصلح نقص فيه، وهو البخل، وهو محال، وذلك لأن عدم الإقدار مع كمال قدرته وغناه مع عدم الصارف - وهو الداعي - بخل، وهو معنى تركه رعاية الأصلح، فكل ما يقع منه هو الأصلح. وصرح إمام الحرمين بأنه فهمه من كلام أبي القاسم الكعبي من رؤوس معتزلة بغداد. وبأنهم قالوا: تخليد الكفار والأغلال أصلح لهم في الآخرة وللفسقة، وأن يلعنهم ويحيط أعمالهم أصلح لهم في الدنيا. انتهى وهذا كله عناد ومكابرة، فخطبوا في ثلاث فاحشاً: ١- كل واقع روعي فيه الأصلح لهم. ٢- وأنه لو لاه لزم نقص. ٣- وعدم قدرته على إصلاح الفجرة، وإلا لفعله وجوباً، لكنه كان في علمه تخليدهم في النار، فجاء بخلاف ذلك مقدور. قلنا: هو خلاف النصوص، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَهَدَيْنَاكُمْ أَلْجَمِينَ﴾ (النحل: ٩)، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَكُنَّا مِنَ الْمَدِينَةِ﴾ (الشورى: ٨). ومدحوا المنسوبة مقدور بالضرورة، ففي الإمكان الذاتي، ولا يسلبه الامتناع بالغير، هكذا حققه ابن المهام، وقال: ديننا أنه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، لا يسأل عما يفعل، وكل عوض وابتداء من الرزق فضل منه بلا استحقاق عليه، ولا يقبح منه تركه؛ إذ المملوك لجملة هويته وقدرته وأفعاله كيف يستحق بعمله أجراً ورعاية مصلحة، فضلاً عن الأصلح، وهو مستحق عليه؟ وغاية منع الرزق هو الإماتة، فله ذلك إجماعاً، ولا من تمام الكرم ونفي البخل بلوغ أقصى الغاية في الإحسان إلى كل عبد، هو الحكيم الكريم الجواد، شديد العقاب، وذلك الكرم فضل الله يؤتيه من يشاء.

قوله: **الله** **إخ**: وأما قوله تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ (الأنعام: ١٢) وأمثاله، وما ورد في الأحاديث «حق على الله» أو «ضامن على الله» وأمثالها: فهو تجوز عن غاية من التفضل والتطول منه تعالى على عباده.

قوله: [أي وإن لم يكن الأصلح ليس بواجب، بل كان واجباً؛ لأن نفي النفي يلزمه الثبوت.]

قوله: [لأنه أدى وأسقط ما هو واجب عليه، والإحسان إلى غيره فيما هو من عنده اختياراً.]

قوله: [كما لا منة لزيد على عمرو إذا قضى دينه الواجب على زيد.]

قوله: **ونما أداء** **إخ**: فالأصلح في حقه عدم خلقه، أو إماتته بعد خلقه، أو سلبه العقل عنه قبل التكليف. ولا يتوهم صلاحه إيجاداً وتعريضه لأعمال صالحة مورثة للخلود في النعيم؛ لأنه لو كان كذا فلم لم يفعله فيه وفيمن مات طفلاً؟ عليه مدار إلزام الأشعري الجبائي ورجوعه عن مذهبه.

قوله: [عليه اضطراراً أو اختياراً.]

معناه الكاملة المرتقية يوما فيوما

وَلَمَّا كَانَ امْتَنَانَهُ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَوْقَ امْتَنَانِهِ عَلَى أَبِي جَهْلٍ - لَعَنَهُ اللَّهُ تَعَالَى -؛ إِذْ فَعَلَ بِكُلِّ

مِنْهَا بَغَايَةً مَقْدُورَةً مِنَ الْأَصْلَحِ لَهُ.

أي بأقصى ما يبلغه قدرته

أي إزالة حالة الضرر

وَلَمَّا كَانَ لِسُؤَالِ الْعَصْمَةِ وَالتَّوْفِيقِ وَكُشْفِ الضَّرَاءِ وَالبَسْطِ فِي الْخَصْبِ وَالرِّخَاءِ مَعْنَى؛

لَأَنَّ مَا لَمْ يَفْعَلْ فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ فَهُوَ مَفْسَدَةٌ لَهُ، يَجِبُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى تَرْكُهَا. وَلَمَّا بَقِيَ فِي

أي تعالى م يعمله

قُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَصَالِحِ الْعِبَادِ شَيْءٍ؛ إِذْ قَدْ أَتَى بِالْوَاجِبِ.

وَلِعَمْرِي أَنْ مَفَاسِدَ هَذَا الْأَصْلِ - أَعْنِي وَجُوبَ الْأَصْلَحِ - بَلْ أَكْثَرَ أَصُولِ الْمُعْتَزِلَةِ أَظْهَرَ مِنْ

بما يحالفوننا فيه

من بين أصولهم

قوله: **تركها إلخ**: قد عرفت أن معنى وجوبه أنه لا بد من وقوعه، وعدمه محال؛ لما يلزمه البخل، فلا يجوز عليه. وتعرض التارك للواجب للضرر إنما يلزم لو كان الإيجاب مبنيا على التخيير في فعله وتركه، فحاصله سلب قدرته تعالى عن ترك الأصلح، كما مر. فقولهم: يجب الأصلح كقولك: يجب أن لا يتصف بالبخل، ويجب وقوع وعده. فالجواب هو منع أن كل واقع أصلح لمن وقع له، ومنع لزوم البخل كما سبق، وكيف يتصور أن الخلود في النار أصلح في حق الفسقة من مشاهدة جمال رهم، أو من نعيم الجنان؟ فهو إنكار للضروري.

قال السالمى في «تمهيده»: إنه يجب عندهم الأصلح بطريق الحكمة كالرزق والرحمة للمذنب بالصغائر، وقبول التوبة من الكبائر وأشباهها، وأن يخلقه سوي القامة سليم الجارحة قويا سميعا بصيرا فصيحا، ولو كان بخلافه لم يكن عدلا منه. قال: وهذا كفر. انتهى قلت: الكفر أعجل الأمور في كتابه في كل قول من الخلاف. ورده بأنه يلزمه الجبر، ومن زعمه تعالى مجبورا كان كافرا. ثم منهم مريض وأعمى وأبكم وزمن، فأى مصلحة لهم؟ انتهى وفيه أنه لا يمس محل النزاع على أن الأصلح في الدنيا مختلف فيه بينهم.

وقال: وما يصاب من الجوع والحن والأوجاع بقضائه تعالى، ولا يخلو عن مصلحة عاجلا أو آجلا، فهو جزاء وكفارة لعمله، أو ثوابا أو كرامة لمجده. انتهى وفيه أنه هو المصلحة عندهم، غير أنهم قالوا: خلافه محال، ولا نقول به، وهو الواجب المعبر بالعوض على الآلام. وفصله في «المواقف» مع اختلافاتهم. ونقل السالمى عنهم أنه من الطبع والغذاء أو اختلاف الماء والهواء، ثم كفرهم فيه أيضا بأنه إضافة الأحداث إلى غيره تعالى. ثم نقل عن بعض الحشوية أن مصالح العبد واجبة على العبد كالعبادة، ثم رده بنصوص الرزق منه تعالى.

قوله: **ولما بقي**: [أو يلزمه تناهي قدرته، ويلزمه العجز بعد إعطاء المصالح واستعداد المادة أيضا، فيلزم القصور في جانب الفاعل، لا القابل.]

قوله: **ولعمري**: [قسم كما في قوله تعالى: ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾] (الحجر: ٧٢).

أن يخفى ، وأكثر من أن يحصى، وذلك لقصور نظرهم في المعارف الإلهية، ورسوخ قياس

الغائب على الشاهد في طبائعهم<sup>(٣)</sup>.

فأوجبوا على الله كما يجب أنفعال على عاده

هو الله تعالى

وغاية تشبثهم في ذلك أن ترك الأصلح يكون بخلاً وسفهاً. وجوابه أن منع ما يكون حق المانع

إن تركه لجهله

من الأفعال

إن تركه مع علمه

-وقد ثبت بالأدلة القطعية كرمه<sup>٦</sup> وحكمته وعلمه بالعواقب- يكون محض عدل وحكمة.

جمله معترضة تعليلية

أي الأمور العاقبة

هو الوجوب عليه

ثم ليت شعري! ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى؛ إذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم<sup>٨</sup>

أي ليت شعوري بهذا حاصل لهم

فإنه لا حاكم عليه

والعقاب، وهو ظاهر، ولا لزوم صدوره عنه، بحيث لا يتمكن من الترك؛ بناء على استلزامه

إذ لا أحد حاكم يعاقبه

هو الوجوب منه

أي لا يقدر

محالاً<sup>٩</sup> من سفه أو جهل أو عبث أو بخل أو نحو ذلك؛ لأنه رفض لقاعدة الاختيار، وميل ..

أي كونه علة مختارة

قوله: [أي أبعد لظهوره من مراتب الخفاء.]

قوله: [المتعلقة بذات الباري وصفاته.]

قوله: [لاسترسالهم بعقولهم وتشبثهم بالفلسفة.]

قوله: [هو عام للشقي والسعيد، وكذا فضله، كما يرى القاضي الباقلاني منا أن الكافر منعم عليه في الدنيا بما حوله من القوى والملاذ. وأنكره الأشعري بأنه استدراج، لا إنعام. ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ﴾ الآية (النساء: ٦٩)، وقوله: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، وأمثالهما. فالنعم عليه لا يشمل الضال، فالحاجب له عن الله ما هو بنعمة، كما قال: ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ مِنْ مَّالٍ وَبَيْنٍ ۖ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ﴾ (الأنعام: ٥٥، ٥٦)، وقال: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (القلم: ٤٤).

وأجيب بأن الإنعام الكامل المعتر في نظر الشرع هو ما في الآخرة، ولا عبرة بهذه الخسائس الدنيوية، كيف وقد تكرر قول الأنبياء للكفار: ﴿فَادْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ﴾ (الأعراف: ٦٩)، وقال: ﴿ادْكُرُوا آلِيَّ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: ٤٠). وهي سبب لتماديتهم على الكفر، لكنها غير ملحثة لهم إليه، وظاهر النزاع لفظي؛ لأنه لا ينكر كونها نعماً، وإنما يبين حكمة

بصاها أنه استدراج لهم، له إبلاغ الحجة.

قوله: يكون: [خير لقوله: «منع» أي عدم الإعطاء حق المانع.]

قوله: محالاً: [لإفضائه إلى أنه فاعل بالإيجاب.]

قوله: [من النقائص المنزه عنها الممتنعة عليه.]



## إلى الفلسفة الظاهرة العوار.

نبي

الحديث

للإمام أحمد بن حنبل

مطلقا

خص البعض؛ لأن منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه، فلا يعذب.

قوله: **وعذاب القبر إلخ:** [خلافا للخوارج ومعظم المعتزلة وبعض المرجئة نفوه عنه، وعندنا المعبذ جسده بعينه أو بعضه بعد إعادة الروح إليه أو إلى جزء منه، وخالف فيه ابن جرير الطبري و[أبو] عبد الله [محمد بن] كرام رئيس الكرامية وطائفة أنه لا يعاد الروح إليه وجوبا، وهو باطل؛ ضرورة أن الألم والحس ليس إلا في الحي بل هو بالذات للروح.] قد ورد فيه النصوص القرآنية، وتطافرت عليه الأحاديث، حتى بلغ قدرها المشترك حد التواتر، فهو متواتر معنى وإن كانت تفاصيلها آحادا. والمراد بالقبر ليس ما يحفر ويدفن فيه الميت، بل المراد به عالم البرزخ مما بعد الموت إلى يوم النشور، سواء كان الميت مدفونا أو غرقا أو حرقا بقي رماده أو انبث في الجو، أو مأكولا في بطن حيوان أو غير ذلك.

وقد أخرج الشيخان من حديث أبي هريرة وعائشة مرفوعا: أنه كان يتعوذ من عذاب القبر. ومن حديث عائشة مرفوعا: «إنكم تفتنون -أو تعذبون- في قبوركم» الحديث. وأخرج أبو داود وأحمد وغيرهما بطرق صحيحة من حديث البراء حديثا طويلا، وفيه: «فينادي مناد من السماء: أن صدق عبيد، فيفرش له من الجنة، ويلبس من حللها، ويفتح له باب إلى الجنة، فيأتيه من روحها وريحانها، ويفسح له مد بصره» الحديث. وفيه في حال الكافر خلافه، وتلا قوله: «لَا تُفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ» (الأعراف: ٤٠). وتلا: «فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الظُّيُورُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ» (الحج: ٢١) انتهى وفيه: «يفرش له من النار، ويفتح له باب» الحديث.

وروى الطبراني والبيهقي من حديث ابن عمر مرفوعا قال: يقول عند رأسه في القبر: «اللهم أحره من الشيطان ومن عذاب القبر».

وروى البزار في «مسنده» من حديث علي عليه السلام ألفاظا آخر تفيد معناه. وابن أبي شيبة عن أنس رفعه: «اللهم جاف الأرض عن جنبيه، وافتح أبواب السماء لروحه، وأبدله دارا خيرا من داره». وروى الترمذي عن أبي سعيد رفعه: «أكثرُوا ذكر هاذم اللذات» الحديث. وفيه بيان عذابه ونعيمه. وههنا آثار غير محصاة.

قوله: **من لا يريد إلخ:** فقد ورد الأخبار بأعمال وأذكار مما ينجي من عذاب القبر وإن كان عاصيا، ولأن الجزاء الموعود هو جزاء يوم النشور، وهذا مقدمته، فلا يجب وقوعه. وقد ورد الآثار بما هو من أسباب عذاب القبر، وليس كل معصية من الكبائر أو الصغائر من أسبابه على ما يشهد به العبور على مظان النصوص والأخبار وشروحها.

وهذا أولى<sup>(١)</sup> مما وقع في عامة الكتب من الاختصار على إثبات عذاب القبر دون تنعيمه؛ بناءً على أن النصوص الواردة فيه أكثر، وعلى أن عامة أهل القبور كفار وعصاة<sup>(٢)</sup>، فالتعذيب بالذكر أجدر.

أي ألق

وهما مكان يدخلان القبر، فيسألان<sup>(٣)</sup> العبد<sup>(٤)</sup> عن ربه وعن دينه وعن نبيه، قال السيد أبو الشجاع:

قوله: [أخرج الطبراني وأبو نعيم من حديث ابن عمر مرفوعاً: «يا أبا ذر، الدنيا سجن للمؤمن، والقبر أمنه، والجنة مصيره. يا أبا ذر، الدنيا جنة للكافر، والقبر عذابه، والنار مصيره»].

قوله: وهذا أولى إلخ: لأن المختلف فيه كلاهما، والأخبار واردة بهما كما قدمنا لك نبذاً منها، وسيجيء. قوله: وعصاة إلخ: وهم أكثر الأمة، وأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فقليل ما هم، على أن الكفار أيضاً على اختلاف مللهم أكثر، وعليه قوله تعالى: ﴿وَأَن تُطِيعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (الأنعام: ١١٦). ومنه: أهل النار أكثر عدداً من أهل الجنة من الخور والولدان ومومني الجن والإنس ومن الملائكة، وهم آلاف لا تحصى، يرد بهم كل يوم سبعون ألفاً إلى البيت المعمور، ثم لا يعودون إليه أبداً. كما ورد عند مسلم في «صحيحه» في حديث الإسراء، ومع ذلك فالإنذار أهم لورثة الأنبياء، ولذا قصر عليه في كثير من النصوص، كقوله تعالى: ﴿وَلْيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ (الآية: التوبة: ١٢٢). وكحديث: «أنا النذير العريان». ومواده غير محصاة.

قوله: منكر إلخ: بفتح الكاف. ويسميان: «فتاني القبر». فقد أخرج أحمد في «مسنده» وابن حبان في «صحيحه» من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما مرفوعاً، ذكر فتاني القبر، فقال [عمر]: أترد علينا عقولنا الحديث. وروى البيهقي في «مجموعه» عن عمر مرفوعاً في منكر ونكير: «فتانا القبر، أبصارهما كالبرق الخاطف، وأصواتهما كالرعد القاصف، معهما

قوله: [قال بعض المحدثين: المنكر اسم فرقة من الملائكة، وكذا النكير فرقة أخرى، لا أنهما شخصان معينان.]

قوله: [من الميت في قبره عن أصول العقائد الثلاثة.]

قوله: [الميت بعد تعلق روحه ببدنه تعلقاً ما يصلح به الإدراك.]

إِنَّ لِلصَّيَّانِ سَوْأًا<sup>(١)</sup>، وكذا للأنبياء عليهم السلام عند البعض.

والصحيح لا

**ثابت<sup>(٢)</sup> كل من هذه الأمور بالدلائل السمعية<sup>(٣)</sup>**

لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص، .....

أقوله: **سؤالا إلخ:** قال علي القاري في «شرح الفقه الأكبر»: واستثني من عموم سؤال القبر الأنبياء والأطفال والشهداء. ففي «صحيح مسلم»: أنه سئل عن ذلك، فقال: «كفى ببارقة السيوف على رأسه فتنة». وفي «الكفاية»: لا سؤال للأنبياء. وقال السيد أبو شجاع من علماء الحنفية: للصبيان سؤال، وكذا للأنبياء عند البعض. وقال بعضهم: صبيان المسلمين مغفور لهم قطعاً، والسؤال لحكمة لم يطلع عليها. وتوقف أبو حنيفة في سؤال أطفال الكفرة ودخولهم الجنة وغيره. انتهى

قلت: لعله لتعارض الأخبار فيه، والأصح أنه لا عذاب لهم؛ لأن العذاب على من كذب وتولى. ولقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥). ولأنه يعذب بعدله، ولا صنع لهم يعذبون عليه، هذا. وقد ورد أن من ثبت عند الزحف حتى ظهر أو قتل: وفي فتنة القبر. أخرجه الطبراني عن أبي أيوب مرفوعاً. وقد ورد في حق المرباط أيضاً بسند صحيح. قال القرطبي: ومثله الصديق؛ لأنه أفضل من الشهيد، وصرح به الحكيم الترمذي.

وقد أخرج أحمد والترمذي وغيرهما عن ابن عمرو رفعه: «من مات ليلة الجمعة أو يوم الجمعة وفي فتنة القبر». ولفظ الترمذي: «ما من مسلم يموت يوم الجمعة أو ليلة الجمعة إلا وقاه الله فتنة القبر». ورواه أبو حنيفة عن الهيثم عن الحسن عن أبي هريرة مرفوعاً: «من مات يوم الجمعة وفي عذاب القبر». هكذا رواه القاسم بن الحكم عن الإمام، لكن لهم في سماع الحسن عن أبي هريرة كلاماً. وأخرجه أبو يعلى بمثله في «مسنده» من حديث أنس، وروى الترمذي وابن ماجه والبيهقي عن سليمان بن صرد وخالد بن عرفطة مرفوعاً: «من مات مبطوناً وفي عذاب القبر». وروى الدارمي عن خالد بن معدان: «إن ألم السجدة يجادل في القبر عن صاحبها» الحديث. وفيه بيان وقايتة العذاب، وكذلك «تبارك الملك»، وكذا ورد فيه أذكاء آخر.

أقوله: **قَدَرُهُ؛ ليتعلق به قوله: «بالدلائل إلخ».**

أقوله: **إذ لا دخل للعقل في أمور الآخرة.** وفيه آيات، قال حكاية: ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ﴾ (غافر: ١١). وقال: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ (الأنفال: ٥٠). وقال: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُخْرَجُونَ عَذَابَ الْهُونِ﴾ (الأنعام: ٩٣). وقال: ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَىٰ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ﴾ (السجدة: ٢١). وقال: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾ (طه: ١٢٤). وقال: ﴿سَنُعَذِّبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ (التوبة: ١٠١). وفيه آيات آخر أيضاً.

قال الله تعالى: ﴿النَّارُ<sup>(١)</sup> يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَنَوْمُ تَقْوُمِ السَّاعَةِ أَدْجِلُوا<sup>(٢)</sup> آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾. وقال الله تعالى: ﴿أَعْرِفُوا<sup>(٣)</sup> قَدْ جِئْتُمُوهَا﴾. <sup>(نوح: ٢٥)</sup> أي قد جئتم في الطوفان (نوح: ٢٥)

قال النبي ﷺ: «استنزهاوا عن البول؛ فإن عامة عذاب القبر منه». وقال الله تعالى: ﴿يُنَبِّئُ اللَّهُ<sup>(٤)</sup> الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾، نزلت<sup>(٥)</sup> في عذاب القبر، إذا قيل له: مَنْ ربك؟ وما دينك؟ ومن نبيك؟ فيقول: ربي الله، وديني الإسلام، ونبيي محمد ﷺ.

وقال ﷺ: «إذا قُبر<sup>(٦)</sup> الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان،<sup>(٧)</sup> أي دفن أي دفن

(١) قوله: النار الخ: وجه الدلالة عطف عذاب القيامة عليه، فيدل على المغايرة. وقوله: ﴿يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا﴾ أي يحرقون، كقولهم: عرض الأسارى على السيف، أي قتلوا. وقوله: ﴿أَعْرِفُوا﴾ وجه الدلالة فيه الفاء الدالة على التعقيب بلا مهلة. قوله: [الفاء تدل على تعذيبهم بمجرد الغرق، وما هو إلا عذاب البرزخ].

قوله: أي من البول كما أخرجه الحاكم في «مستدرکه» من حديث أبي هريرة مرفوعا، وصححه على شرط الشيخين، والدارقطني في «سننه» من وجه آخر عنه. وأخرجه الدارقطني عن أنس رفعه: «تنزهوا من البول؛ فإن عامة عذاب القبر منه». وقال: المحفوظ مرسل، وأبو جعفر من رواه منكم فيه. قال ابن المديني: يخلط. وقال أحمد: ليس بالقوي. وقال أبو زرعة: يهم كثيرا. انتهى لكن المرسل حجة، والمسند لا ينزل عن الحسن.

وأخرجه الطبراني والدارقطني والحاكم والبيهقي عن ابن عباس مرفوعا: «إن عامة عذاب القبر من البول، فتنزهوا عنه». وسكتوا عنه كلهم، وفيه أبو يحيى القتات، وثقه أحمد بن سنان وابن معين في رواية عثمان عنه، وضعفه في رواية الدوري عنه، وكذا النسائي. وروى الشيخان عن ابن عباس مرفوعا: «مر بقرين فقال: «إنهما ليعذبان، وما يعذبان في كبير». ثم قال: «أما أحدهما فكان يمشي بالنميمة، وأما الآخر فكان لا يستتر من بوله». ومن أمثال هذا الأثر يقال: عذاب القبر يكون بالغيبة والنميمة وعدم التحرز عن رشاش البول.

قوله: أخرجه الشيخان والترمذي ولفظه من حديث البراء بن عازب رفعه في قوله: ﴿يُنَبِّئُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ﴾ (ابراهيم: ٢٧) قال: «في القبر، إذا قيل له: مَنْ ربك؟ وما دينك؟ ومن نبيك؟» هذا حديث حسن صحيح، وأخرجه أحمد والبخاري في «مسنديهما»، والبيهقي بسند صحيح من حديث الخديري، عن أبي شيبه في «مصنفه»، وابن حبان في «صحيحه»، والحاكم في «مستدرکه» من حديث أبي هريرة.

قوله: إذا قُبر الخ: رواه أبو حنيفة عن علقمة بن مرثد عن سعد بن عبيدة عن رجل صحابي مرفوعا مطولا في نعيم القبر وعذابه، وفي آخره: ثم قرأ: ﴿يُنَبِّئُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾ الآية (ابراهيم: ٢٧). أخرجه الحارثي في «مسنده» من طريق =



يقال لأحدهما: المنكر، وللآخر: النكير، إلى آخر الحديث. وقال عليه السلام: «القبر» روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النيران. وبالجمللة الأحاديث في هذا المعنى وفي كثير من أحوال الآخرة.....

= عامر بن الفرات عن الإمام، قال: وهو أصح الأسانيد، وعامر ثقة حافظ. ورواه الأعمش وشعبة عن علقمة عن سعد عن البراء. وأخرجه أحمد مطولا، وأبو داود الطيالسي وابن أبي شيبة وأحمد بن منيع وأبو داود والنسائي وابن ماجه مختصرا. وأخرجه الترمذي عن أبي هريرة رفعه مطولا وحسنه.

قال: وفي الباب عن علي وزيد بن ثابت وابن عباس والبراء بن عازب وأبي أيوب وأنس وجابر وعائشة وأبي سعيد كلهم مرفوعا في عذاب القبر. ورواه من حديث ابن عمر: «إذا مات الميت عرض عليه مقعده، فإن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة، وإن كان من أهل النار فمن أهل النار، ثم يقال: هذا مقعدك حتى يبعثك يوم القيامة». وقال: حسن صحيح. ورواه ابن حبان بالسياق الأول عن أبي هريرة، والشيخان من حديث أس بلقط: «إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه وإنه ليسمع قرع نعالهم أتاه ملكان، فيقعدانه» الحديث. وفيه أحاديث أخر كثيرة.

قوله: القبر إلخ: رواه الطبراني والترمذي وحسنه من حديث أبي سعيد. قال العراقي: فيه عبد الله بن الوليد ضعيف. قلت: هو مختلف فيه، والراجح فيه توثيقه، ولعله لذا حسنه الترمذي ولم يصححه، وله شواهد أخر. وقد ورد حديث حياة القبر وتبينه كما عند أحمد وأبي يعلى عن الخدري، وعند أحمد عن عائشة. وورد حديث ضرب الدرة فيه، كما رواه الطحاوي وأبو الشيخ عن ابن مسعود على الصلاة بلا وضوء، وعدم نصرة المظلوم. وابن أبي شيبة نحوه.

وروى ابن أبي الدنيا عن الحسن مرفوعا في عذاب سائب الصحابة: «يسلط عليه دابة تقطع لحمه إلى القيامة». وابن عساکر في المرجئة والقدرية عن واثلة رفعه في انحرافهم عن القبلة في القبر بعد الثلاثة. وروى عمرو بن ميمون عن عمر بن عبد العزيز أنه رأى وليد بن عبد الملك شد ركبتاه إلى عنقه بعد دفنه، فاتعظ به عمر، وتاب عما تقول المروانية في علي. وروى ابن أبي الدنيا عن فضل بن يونس أنه قال لعمر بن عبد العزيز في دفن أبيه وأخيه: أنه أخرجه من دفنهما: أنه وجدتهما إلى غير القبلة بعد حل العقدة.

قلت: عمر هذا يعرف من الخلفاء الراشدة، بل عده ابن العربي من أعلى الأقطاب الحائزة للخلافة الظاهرة والباطنة، وأفضل من كل في عصره، فلعل هذا بعد إنابته ورجوعه. وبعض الروايات تشير إلى أن له كان وجه في علي، فلو سلم ذلك فلا ينافية لإحراز فضل الخلافة وعدلها وتكامل معاني الولاية، كما عد منهم الشيخ أيضا المتوكل بالله وكان غالبا في النصب. فإن النصب لعروض شبهة قد يعد عذرا كالخطأ في الاجتهاد، كما لعامة بني أمية، وهم ثقات أثبات عندهم.

قوله: من حفر النيران: [لكونه محل العذاب بمطارقة النار.]

متواترة المعنى وإن لم يبلغ أحادها حد التواتر.

أي معاداتها

وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة<sup>(١)</sup> والروافض؛ لأن الميت جماد<sup>(٢)</sup> لا حياة له ولا إدراك<sup>(٣)</sup>،

فتعذيبه محال . والجواب: أنه يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع الأجزاء أو في بعضها نوعا من

للشأن

بعد موته عند سؤاله

الحياة قدر ما يُدرك ألم العذاب أو لذة التنعيم. وهذا لا يستلزم إعادة الروح إلى بدنه،

على وجه يقال له: الحى

ولا أن يتحرك ويضطرب<sup>(٤)</sup>، أو يرى أثر العذاب عليه، حتى<sup>(٥)</sup> إن الغريق في الماء،.....

بالشهادة

(١) قوله: بعض المعتزلة إلخ: وهم ضرار بن عمرو وبشر المريسي وأكثر المتأخرين منهم، وأنكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية للملكين منكرا ونكيرا. وذهب أبو الهذيل وبشر بن المعتز إلى أن الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضا. ومذهبنا ما أجمع عليه السلف قبل الخلاف، وعليه الأكثر بعده أيضا. وذهب الصالحى من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية إلى أنه بلا إحياء الميت، وهو غير معقول. وكذا ما اختاره بعض المتكلمين: الآلام تجتمع في جسد الميت وتتضاعف لا إحساس، وبعد الحشر يحسها. نقله في «المواقف» وغيره. وقال السالمى في «تمهيد»: أنكرت الجهمية والمعتزلة والنجارية عذاب [القبر] وسؤال الملكين؛ لأنه لا إحساس بدون الروح، ولو أعيد الروح لزم الموت مرة أخرى بعد سلخها عنه

قوله: هذا عقلي، والسمعي قوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾ (الدخان: ٥٦). فلو في القبر حياة لذاقوا الموت مرتين. وأجيب بأنه بيان الجنة بشهادة ضمير «فِيهَا» أي لا يموتون، وقوله: ﴿إِلَّا الْمَوْتَةَ﴾ تأكيد على وجه التعليق. وقد يجاب بأن المراد بـ«الموتة» الجنس، لا الوحدة بالتاء

قوله: [لفارقة الروح، وهو المدرك.]

قوله: [لأن التعذيب إيصال إدراك الألم.]

قوله: حقق ابن الهمام أن عود الحياة إلى الجزء الذي به فهم الخطاب ورد الجواب كاف، ولا يجب كمالها ولا سريانها في البدن كله. ويبعد أنه لا يخلق فيه قدرة ولا فعل اختياري، واستحالة حياته بلا بنية، وأنه قد يحرق ويصير بادا، فلا يعقل حياته، فمجرد استبعاد، لا يزيل الإمكان؛ إذ قد عرفت أنها ممكنة بلا جسد تام، مع أن حفظ بعض أجزائه بقدرته تعالى ممكن.

قوله: [للجميع الوجوه الكائن عليها اتصالهما عند الحياة.]

قوله: [أي هذا القدر من الاتصال.]

قوله: [كما يضطرب المعاقب في الحياة.]

قوله: [تفريع على وجود قدر من الاتصال ولو ببعض أجزائه، لا بأكملها.]

والمأكول في بطون الحيوانات، والمصلوب في الهواء يعذب وإن لم نطلع عليه. ومن تأمل في عجائب ملكه وملكوته، وغرائب قدرته وجبروته: لم يستبعد أمثال ذلك، فضلاً عن الاستحالة<sup>(٤)</sup>.

إذ الحياة لا يناط بتمام الجسد على حاء.

(١) قوله: **والمصلوب إلخ**: لهم مدارج ترقى، أحدها: المصلوب يشاهد ذهاب أجزائه، لا إحياءه وحسابه، فهما خلاف المعابة. والثاني مأكول الساع والطير ومهصومهم والثالث: محرق تذروه الرياح، وأدعوا ضرورة في عدم الحياة في أمثاله. والمحمل من الجواب: أنا قد لا نرى شيئاً ويقع، كصاحب السكة حي ولا يرى حياته، وكروية حضرة الرسالة جبرئيل وسماعه كلامه وهو بين أظهرهم، حتى نزل الوحي في لحاف عائشة ولم تشعر به ولا سمعته.

والأصل عندنا أن السية غير شرط عندنا للحياة، بل تجوز في الأجزاء المتفرقة ولو على خرق العادة في هذا العالم. والخوارق غير ممتنعة. ثم أهل الحق اتفقوا على عود قدر من الحياة مما يدرك به هذا الألم أو اللذة، واختلفوا في عود الروح، فتردد فيه كثير من الأشاعرة والحنفية، ومنعوا تلازم الروح والحياة إلا عادة. ومنهم من قال: يوضع فيه الروح، وهو ظاهر الآثار، وقد يقال: إذا صار تراباً اتصل بروحه سرابه، فبئس الروح والتراب جميعاً. وبعض الحنفية - كالماتريدي وأتباعه - قائلة بتجرد الروح، ومنهم من أوجب التصديق بكل ذلك، ومنع من الشغل بمعرفة الكيفية، وفوض أمره إلى الخالق، كما هو شأن السلف.

واختلف في سؤال الأنبياء وأطفال المؤمنين، وصحح ابن الهمام نفيه. وفي أطفال الكفرة أيضاً اختلاف، وللحن سؤال. وقال ابن عبد البر: لا يسأل كافر مجاهر، بل يعذب بغير السؤال، ويسأل المنافق.

(٢) قوله: **في الهواء**: [أي واقع على الهواء].

(٣) قوله: **فضلاً**: [فضل استبعاده عن إلخ].

قوله: **عن الاستحالة**: لكن في الإيمان بأمثاله طرق، منها: أن ذمائمه وقبائحه تتمثل صور الحيات والعقارب وأمثالها؛ فتلدغه وتلسعه. ويقرب منه ما يقال: إنها صور مثالية، لا ترى ولا تعين؛ لاختلاف عالمي المثال والأجرام المادية، كما لا يشاهد الأرواح المفارقة الأجساد. ومنها: أن أمثالها أمثال ما يراها النائم في منامه من لسع الحية وغيره، ويتألم به في نومه ويدركه، حتى يحس بأثره بعد يقظة، كالم ضرب رآه في نومه بعد الانتباه، وخروج مني من جماع رآه في نومه، يجده في بدنه أو ثوبه، مع أنه في النوم ساكن بظاهره، ولا يدركه ناظره، وهذا أيضاً بعد الإيمان لعله يؤول إلى الأول.

ومنها: أن هذه الآلام مثلاً لكيفيات خاصة متعينة نوعاً، لكن لما كان معرفة تعينها النوعي وخصوصها لا تتصور في معرض التعليم إلا بالإضافة؛ لأنه لا أسماء لأنواعها على حدة، فلا تتبين إلا بنمط الإضافة، كرائحة الورد إذا وجدها أحد من غير الورد: لا يسعه أن يبينها إلا بالإضافة إلى الورد؛ لأنه لا اسم لها بغير هذه الإضافة، فالإضافة بناءً على وجود الأمر واتحاده نوعاً مبنية على التشبيه. ونقل نحوه عن ابن عباس في فواكه الجنة: أن صورها صور هذه الفواكه الجرمية الكثيفة،

واعلم أنه لما كان أحوال القبر بما هو متوسط<sup>(١)</sup> بين<sup>(٢)</sup> أمور الدنيا والآخرة أفرد لها بالذكر. ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل<sup>(٣)</sup> ما يتعلق بأمور الآخرة. ودليل الكل: أنها أمور ممكنة<sup>(٤)</sup> أخبر بها الصادق، ونطق بها الكتاب والسنة، فتكون ثابتة. وصرح بحقيقة كل منها تحقيقاً وتأكيذاً هو الله ورسوله أي بشيوعها

ولذا سميت بأسمائها، كالرمان وغيرها، وإلا فهي شيء آخر، موادها نورية لطف، لا عنصرية، ولذا أئدها فوق البيان. فالخلاصة: أن له آلاماً من غير سبب ظاهر جسمي محسوس، بل مجرد كيفيات لا عن مادة سميت بالعقارب والحيات؛ بناء على التشبيه. نعم، لا يضطرب الميت بما بمادته، ولعله لحكمة عدم عيان الثقلين ذلك؛ ابتلاء لهما وتكليفاً. ومنها: أن أصله يجب الإيمان به مجملًا، ويفوض علم الكيفية إلى الله، فيعتقد بحصوله بالإجمال على مراد الله تعالى ورسوله، كما في رؤية الباري والمتشابهات وكثير من أخبار المغيب وأخبار أحوال الآخرة، وهو أسلم الطرق، واختاره السلف الصالح.

قوله: **هو برزخ العالمين**، واختلف في مقر الأرواح، فقد روى مالك والنسائي بسند صحيح عن كعب بن مالك رفعه: «إنها - أي روح المؤمن - طير معلق بشجر الجنة إلى أن يعود إلى جسده يوم القيامة». ونحوه عند أحمد والطبراني عن أم هانئ مرفوعاً. وعند ابن عساكر عن أم بشر امرأة أبي معروف، وعند ابن ماجه والطبراني عن أم بشر مرفوعاً: «إنها صيرت تسير في الجنة أينما شاءت، وروح الكافر في سجين». وورد أيضاً: «أنها طير أخضر، يسير في الجنة». كما عند الطبراني عن حمزة بن حبيب مرسلًا.

وورد: «أن أرواح الشهداء في أجواف طيور خضر» الحديث. كما عند مسلم عن ابن مسعود مرفوعاً، ونحوه عند الحاكم وأبي داود وغيرهما عن ابن عباس. وعند بقي بن مخلد عن الخدري مرفوعاً. وورد: «أنها طيور خضر في قناديل معلقة تحت العرش، تسير في رياض الجنة حيثما تشاء». كما عند ابن أبي حاتم عن أبي الدرداء. وورد: «أن أولاد المؤمنين في حل من الجنة، يربيهما إبراهيم وسارة، ويسلمانهما إلى آبائهما يوم القيامة». كما عند أحمد والحاكم وأبي داود وغيرهم عن أبي هريرة مرفوعاً. وورد: «أنها عصافير خضر في الجنة». كما عند سعيد بن منصور في «سننه» عن مكحول مرسلًا.

وبالجملة وردت فيه آثار مختلفة. ولعل الأمر بعد النظر فيها: أن أرواح الأنبياء والصدّيقين والشهداء في الجنة، تسير وتأكل وتشرب وتنبؤ تحت العرش أو في عليين أو أعلاه على مراتبهم، وسائر المؤمنين لا يبلغونهم، فتكون في السماء لسابعة. والعصاة أرواحهم لا ترقى إلى السماء، بل تبقى بين السماء والأرض، فتسير، وبعضها تحبس في القبر. وأرواح الكفرة في السجين، تعرض على النار غدواً وعشيا. ثم الروح وإن لم يكن لها اتصال بدنها - كما في الحياة - فلها علاقة به، ما تدرك الألف واللدة.

قوله: **للاقطع عن دار التكليف وعدم البلوغ إلى يوم الدين**.

قوله: **لا على الكمال، بل بنمط التعديد**.

قوله: **قيدها به؛ لأن المحال بالذات عقلاً إذا ورد به السمع يتأول، نظرياً كان المحال أو بديهاً،**



واعتناء بشأنه، فقال:

جسما

وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الأصلية، ويعيد الأرواح إليها، لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ تُبْعَثُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾، إلى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الأجساد.

أي العظام الرميم

(المؤمن: ١٦)

(س: ٧٩)

وأنكره الفلاسفة؛

أي حشر جسماني

= كما في قوله تعالى: ﴿مُطَوِّئَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾ (الزمر: ٦٧)، و﴿تَلَىٰ يَدَاهُ مَسْوُطَتَانِ﴾ (الأنبياء: ٦٤) وأمثالهما؛ لأن العمل مقدم على النقل، ولا لارتفع الأمان عن إدراك الواقع. والسمع نفسه متوقف على الأدلة العقلية، وإلا فمن أين يثبت الوجود والتوحيد والنبوة. وأما دلائل الخصوم على امتناعها فمغالطات بصور الدليل، كما في رؤية الباري والميزان والصراط والبعث وغيرها.

قوله: **والبعث**: [هو الحشر في أرض بيت المقدس كما عند ابن ماجه بسند جيد، وعلى أرض بيضاء كما عند الشيخين من حديث سهل، وحفاة كما عندهما عن عائشة، وعلى ثلاث طرائق كما عنهما عن أبي هريرة.]

(٢) قوله: [لقوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ﴾ الآية (الحج: ٥)]. أجمع عليه أهل الملل عن آحرم، وقد تواتر ذلك عن الأنبياء عليهم السلام، وهو أصل أصول الملة، بل هو مدار ما معونه ومعظمه. ولذا فرق إيمانه بالإيمان بالله، والقرآن بذلك مستحوج. فقد قال الله: ﴿كَمَا نَدَّأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ (الأنبياء: ١٠٤)، و﴿مَا خَلَقْنَاهُ وَلَا نَبْعُثُكُمْ إِلَّا كُنُفُسٍ وَاجِدَةً﴾ (النعام: ٢٨)، و﴿الْإِنْسَ ذَلِكَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾ (النبأ: ٤٠)، و﴿لَتُخَمَّعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَمَةِ﴾ (النساء: ٨٧)، و﴿إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (الأعام: ٣٨)، و﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ (الروم: ٢٧)، بل أكثر القرآن تقرير لذلك، والأحاديث فيه فوق المتواتر.

(١) قوله: **ثم إنكم**: [لفظة «ثم» للانتقال.]

(٤) قوله: **أنشأها**: [يشير إلى جواز إعادة المعدوم.]

قوله: **الأجساد**: [وعند قدمائنا البدن محشور؛ لإنكارهم النفس المجردة، وعند الصوفية كلاهما محشور، وعليه الغزالي].  
قوله: **وأنكره الخ**: [وعند جماعة لا حشر روحاني أيضا؛ لأنها لا تقول بالنفس ولا بجواز الإعادة.] أي المعاد الجسماني.  
وقالت بالمعاد الروحاني، والنفس عندهم باقية مجردة بعد المفارقة متصلة بعالم العقول، فالجاهلة تتألم بعد الفراق؛ لتعود بنقصها أبدا، والعالة المنزهة عن الأعراض الرديئة المكسوبة بقبح الأعمال تلتذ بكمالها أبدا، والمنغمسة بالقبايح تتألم =

بناءً على امتناع إعادة<sup>(١)</sup> المعدوم بعينه. وهو مع أنه لا دليل لهم عليه يعتد به، غير مضر بالمقصود؛  
 لأن مرادنا أن الله تعالى يجمع<sup>أي يشخصه</sup> الأجزاء الأصلية للإنسان، ويعيد روحه إليه، سواء سمي ذلك  
 إعادة المعدوم بعينه أو لم يسم.  
جور أهل الكلام  
احادته في أول البكون كما يشكوه من المعنى  
قال الفخر الرازي: يبقى بصورها لا بنفسها

وبهذا يسقط ما قالوا: إنه لو أكل إنسان إنساناً بحيث صار جزءاً منه، فتلك الأجزاء إما أن  
 تعاد فيهما، وهو محال. أو في أحدهما، فلا يكون الآخر معاداً بجميع أجزائه.  
أو أكله السبع  
أي من الأول الأكل  
أي تحته وغير ذلك الثاني  
ماكولة  
الإنسان

ما دامت تلك الأعراض، ثم تزول عاقبة الأمر على مراتب رسوخها، هذا ما عليه جمهورهم، ومنهم قائل بالتناسخ في  
 النفوس الناقصة نسخاً ومسحاً ورسحاً وفسخاً.

ثم اعلم أن ههنا مذاهب: أحدها: قول المعاد الجسماني فقط، وهو للمتكلمين النفاة للنفس الناطقة. وثانيها: قول  
 الروحاني فقط، وهو للفلاسفة الإلهيين. وثالثها: تبوُّعها جميعاً، وهو لكثير من المحققين، كالحليمي والعزالي والراغب وأبي ريد  
 الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور متأخري الإمامية وكثير من الصوفية. ورابعها: عدمها، وهو قول قدماء الفلاسفة  
 الطبيعية. وخامسها: التوقف، وينقل عن جالينوس.

والجسماني أنكره القرامطة والزنادقة والإباحية والمنجمة والتناسخية كما قاله السلمي في «تمهيده»، ونقله عن الشيعة  
 والمراجعية من الروافض أيضاً، ثم كفرهم. والظاهر عدم إنكارهم، وإنما أنكر الطوسي وأمثاله جواز إعادة المعدوم، ولا يلزمه  
 إنكار المعاد. ونقل عن المعتزلة: أنه يخلقهم في أجساد أخرى، ثم كفرهم كما هو دأبه. وعن اليهود: أنه يعيد الروح مع الجسد  
 بعينه.

قوله: [اختاره الكرامية والطوسي وأبو الحسين] لهم عليه أدلة، منها امتناع إعادة الوقت، وهو من  
 شخصات، وهو ضعيف. والأقوى ما ذكره الدواني: أن حفظ وحدة الوجود المتعين باستمرارهما وبقائهما، فإذا انقطع  
 الاتصال والاستمرار انقطع عرق الوحدة، ويلزمه التعدد، فالمخلوق ثانياً غير معاد، بل مستأنف، هذا محصل ما ذكره في  
 حواشي «شرح التحريد». ثم هذا إنما يلزم لو قيل بعدم النفوس والأرواح وفناء البدن بكل جزء منه، والأصح أنه لا قطع، بل  
 دليل عليه.

قوله: يشير إلى اختيار أن البعث المراد ههنا هو تأليف الأجزاء المتفرقة كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿يُنحَسِبُ  
 لِإِسْرَائِيلَ أَنَّهُ لَنُجْمَعَ عِظَامُهُ﴾ بَيِّنَاتٍ قَدِيرِينَ عَلَى أَنْ تُسَوَّى بَنَانُهُ ﴿١﴾ الآية (القيامة: ٣-٤)، لا إعدامها بالكلية ثم إعادة.  
 حازم الغزالي وصاحب «المواقف»: أنه لا دليل على خصوص أحدهما، وكلا الأمرين جائز، وعند بعض الكرامية لا تنعدم  
 بغير بل تتفرق، ثم يجمعها الله على النهج الأول. واختار ابن الهمام: أنه تنعدم كلها إلا عجب الذنب، كما في =

وذلك لأن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية الباقية<sup>(١)</sup> من أول العمر إلى آخره، والأجزاء  
أي السقوط  
المأكولة فضلة<sup>(٢)</sup> في الآكل، لا أصلية.

فإن قيل: هذا<sup>(٣)</sup> قول بالتناسخ؛ لأن البدن الثاني ليس هو الأول<sup>(٤)</sup>؛ لما ورد في الحديث من  
«أن أهل الجنة جُرْدٌ مُرْدٌ»<sup>(٥)</sup>. و«أن الجهنمي»<sup>(٦)</sup> ضرسه  
جمع «أجرد»: من لا شعر على بدنه

= «الصحيحين» وغيرهما: «ليس من الإنسان شيء إلا يبلى، إلا عظما واحدا، وهو عجب الذنب، ومنه يركب الخلق يوم  
القيامة». ولأحمد وابن حبان قال: «مثل حبة خردل منه تنشؤون»، وللحديث ألفاظ. قلت: هو غير مؤذن بالعدم المحض بل  
بالبلى وتحليل التركيب بأكل الأرض.

(١) قوله: **الباقية إلخ**: فيه أنه ليس إعادة البدن الشخصي؛ لأن إعادة شيء غير مقصورة على أجزائه المادية، بل مع أجزائه  
الصورية وعوارضه المشخصة، وهو لا يتصور إلا بجواز إعادة المعدوم، وههنا لم يلزم إعادة المادة بتمامها أيضا، إلا أن يقال:  
الروح متعلقة بالذات بتلك الأصلية، أو هي محل الحياة بالذات، ولذا يبقى حيا بعد فناء الزائدة، والمراد بالإعادة إعادة المادة  
بشخصها، لا مع صورتها، والأصلية هي المتكونة من الأجزاء المنوية مثلا، وهي الواقعة في مبدأ التكون.

(٢) قوله: **فضلة**: [لكونها حاصلة من الأغذية، لا من مبدأ التكون.]

(٣) قوله: **هذا**: [أي القول بوحدة الروح مع تغاير البدنين.]

(٤) قوله: **هو الأول**: [أي بشخصه وبعين أجزائه.]

(٥) قوله: **مرد إلخ**: أخرجه أحمد والطبراني من حديث أبي هريرة بسند حسن، وروى الترمذي من حديثه مرفوعا: «أهل الجنة  
جرد مرد كحل، لا يفنى شبابهم ولا تبلى ثيابهم». وقال: غريب. ومن حديث معاذ رفعه: «يدخل أهل الجنة الجنة جردا مردا  
مكحلين أبناء ثلاثين أو ثلاث وثلاثين سنة». وقال: حسن غريب. وفيه أحاديث أخر. «الجرد» جمع «أجرد»، وهو من لا شعر  
على بدنه. و«المرد» جمع «أمرد».

قوله: **الجهنمي**: [أي الكافر، وفخذه مثل البيضاء، ومقعده من النار مسيرة ثلاث مثل الريد. و«البيضاء» جبل. أخرجه  
الترمذي وحسنه من حديث أبي هريرة.]

قوله: **ضرسه إلخ**: أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة، فقد يقال: إنه انتفاخ لا بضم زائد، وإلا لزم تعذيبه بلا معصية  
وأجيب بأنه تعالى قادر على أن يخلق أنواع الآلام في الأجزاء الأصلية، لا الزائدة المنضمة إليها. وقد يقال: الجوهر الفرد  
لا يقبل النفخ والتخلخل. ويجاب بأنه يقبله، لا التكاثف؛ لصغره، فهو قادر أن يجعله كالجبل. وقد يجاب بأن العذاب للروح  
لا البدن بالذات، وهذا على قول من يراها مجردة، لا جسما لطيفا، وأكثر المتكلمين على أنه جسم؛ لقوله: «فَأَدْخُلِي فِي  
عَيْلِدِي» (الفجر: ٢٩)، ولحديث: «أرواح المؤمنين في أجواف طيور خضر ترتع في الجنة وتأوي إلى قناديل معلقة تحت  
=

مثل أحد<sup>(١)</sup>. ومن ههنا قال من قال: ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ.

قلنا: إنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقاً من الأجزاء الأصلية للبدن الأول. وإن سمي مثل ذلك تناسخاً كان نزاعاً في مجرد الاسم. ولا دليل على استحالة إعادة.....  
الاختلاف بينهم

«العرش» الحديث. كما في أحاديث الصحاح.

قوله: بضمين، جبل بالمدينة، واختار بعض أهل التحقيق أن الحشر وإعادة الروح ليست حياة مستأنفة، إنما هي تامة النشأة المتقدمة بمنزلة النخمة؛ لكثرة الأكل، ولو لا ذلك لكانوا غير الأولين، ولما أخذوا بما فعلوا. انتهى قلت: هو مشير إلى أنه لا ينقطع جبل الحياة بالكلية بالموت، ولا يرج رسيس الوجود الشخصي بتقومه بالروح والجسد ينحو من اتحادهما، بل يضعف آثاره، ويضمحل معظم أحكامه ومقاصده، لا جميعها، فلم يلزم إعادة المعدوم، وإنما المعدوم بعض عوارضه من خصوص الضم والتأليف. قال: فالأبدان هي الأبدان وإن طالت أو قصرت كما في ضرس الكافر، وأهل الجنة جرد مرد، فهو كالصبي هو الذي يشب ويشيب، ولو تبدلت أجزاؤه ألف مرة. انتهى

وهو أيضاً توضيح لذلك، فالتعلق الروحي بالبدن لا ينقطع عنه بالكلية، ولو فيما بين النفختين. ثم اعلم أنه ورد مدة أربعين سنة فيما بين نفختي الصور: الإهلاك والإحياء، وهو في الصحاح، ويتوهم فيه أنه لا امتداد للعدم المحض؛ لأنه من صفة الوجود، وأنه لا زمان إذا فرض عدم كل شيء، مع أنه اعتباري عندكم وموهم يؤخذ امتداده من الحوادث، وحيث لا حادث فلا زمان ولا تقدير بمدة. والمخلص: أنه ليس عدما محضا لكل شيء، بل تبقى الأرواح، ولا تنعدم المواد بالكلية. بل ينحل تركيبها وتنعدم آثار كانت تترتب على الحقائق المتأصلة المولفة. أو يقال: لا يبقى للممكنات إلا وجودات لا تترتب عليها الآثار، كالوجودات الظلية.

ثم اعلم أن الأجزاء الأصلية غير ممتازة عن الزائدة، بل مختلطة بها في كل عضو، ولذا ورد أنه تعالى يعيد القلفة والمقطعة من الظفر والشعر وأمثالهما. ثم وجوب بقاء الاتحاد في الإعادة إنما هو في الأصلية، والتداول في الزائدة، وعليه قوله تعالى: «لَكَلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا» (النساء: ٥٦)، وإلا فلا عذاب للحديد؛ لعدم تلوثه بالمعصية. والظاهر أن متعلق العذاب بالذات هو الروح، والجرم والآلات والأعضاء وسائط وسفراء محضة؛ لعدم تعلق الإدراك بها بالذات، فهي معنية بالعرض، فلا عذاب بغير الجرم، سواء كان الروح مجردة أو لطيفة جسمانية.

قوله: [لأن مدار تعدد البدن على تعدد الأجزاء الأصلية.]

قوله: [التعدد ولو باعتبار الأجزاء الزائدة مع وحدة الروح.]

قوله: [اسم التناسخ جوازا ومنعا.]

قوله: [وإنما هي في إعادته إلى بدن مغاير بالذات بأصله للأول؛ ليلزم تعدد الشخص المتحصل بالروح]

يعتق بالبدن.



الروح إلى مثل هذا البدن، بل الأدلة قائمة على حقيقته، سواء سمي تناسخا أم لا.

### الوزن

لقله تعالى: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾ <sup>(الأعراف ٨)</sup> والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال، والعقل <sup>لواء للآلة</sup> <sup>أي البات حذ</sup>

قاصر <sup>(١)</sup> عن إدراك حقيقته.

وأنكرته <sup>(٢)</sup> المعتزلة؛ لأن الأعمال أعراض، إن أمكن إعادتها لم يمكن وزنها <sup>بعد عدمها</sup> <sup>لا تبقى، فلا تعاد</sup> <sup>يشير إلى محذورات</sup> <sup>(٣)</sup> ولأنها

معلومة لله تعالى، فوزنها عبث. والجواب: أنه قد ورد .....

قله: **والوزن:** [«أل» عوض الإضافة، أي وزن أعمال المكلف].

(٢) قلّه: **الحق إلخ:** ولقله: ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ الآية (الأعراف: ٨)، أي أعماله الموزونة الحسنة، وإلا فالميزان واحد، ولقله: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقَيْسَ لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ﴾ (الأنبياء: ٤٧). وقد تملأت عليه الآيات، وتواترت به الأحاديث، واعتبر الاعتقاد به من الإيمان، كما عند البيهقي في «شعبه» عن عمر.

قله: **قاصر إلخ:** لكن نؤمن بقدر ما ورد به الشرع، فقد روى اللالكائي في «كتاب السنة» عن سلمان قال: يوضع الميزان وله كفتان، لو وضع في إحدهما السماوات والأرض وما فيهن لَوَسِقَتْه. وعن الحسن: له لسان وكفتان. وروى ابن شاهين عن ابن عباس: كفة الميزان كأطباق الدنيا كلها. وورد حديث البطاقة، وفيه: «فتوضع السجلات في كفة، والبطاقة في كفة، فطاشت السجلات». أخرجه الترمذي وحسنه. والحاكم وصححه من حديث عبد الله بن عمرو. وورد إثبات الكفتين في غير حديث واحد. وحديث البطاقة أخرجه أحمد وابن ماجه أيضا.

قله: **وأنكرته إلخ:** قد أجمعوا على نفيه، فمنهم من أحاله عقلا، ومنهم من جوزه، ولم يحكم بشيئته، كالعلاف وابن المعتز. وحملوا ما ورد في النصوص على التمثيل للفهم تجوزا، وأريد به رعاية العدل والإنصاف، ونقله السالمي في «تمهيد» عنهم وعن الجهمية، ثم قال: هو كفر، وهذا دأبه. انتهى ووجههم أولا: العرض غير باقي. وثانيا: إعادة المعدوم ممنوعة. وثالثا: أنها لا جرم لها، فلا ثقل لها ولا خفة حتى توزن. ورابعا: أنه لا حاجة إليه بعد العلم.

قله: **لم يمكن وزنها:** [لأن الخفة والثقل من خواص الأجسام العنصرية، وهي جواهر].

قله: [إذ لا حاجة إلى المعرفة].

قله: **ر إلخ:** كما عرفت من حديث البطاقة، ثم لأصحابنا في اعتقاد الوزن مسالك: أحدها: أنا نعتقده على جملة. والكيف مجهول، وهو أقرب بدأب السلف. وثانيها: أنه توزن الصحائف، وعليه أيضا يجهل كيف باعتبار حال الأوراق كذا وحجما وثقلا، وحال جرم السواد وجلاء الخط وخفائه وطول العبارة وقصرها، فالعلم عند الله، وهذا مما ورد في الأخبار.

في الحديث: أن كتب الأعمال<sup>(١)</sup> هي<sup>(٢)</sup> التي توزن، فلا إشكال.

اعمالها

وعلى تقدير<sup>(٣)</sup> تسليم كون أفعال الله تعالى مُعلَّلة بالأغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها، وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث.

متعلق بقوله: «العل»

مع أنها غير معللة، فلا عت

### في كتاب

المُثَبَّت فيه طاعات العباد ومعاصيهم، يؤتى للمؤمنين بأيمانهم، والكفار بشمائلهم ووراء

أي المكتوب فيه

وكذا مباحثهم

دست است راست

وثالثها: أنه يقلب الأعراض كالحسنات أجراما نورية، وكالسيئات ظلماتية، والبعض أحال القلب في الماهية، وصرفه أنه يجعل بإزائها هذه الأنوار والظلم. واختار السلمي في «تمهيد»: أنه يوزن العبد مع عمله، وأورد فيه حديثا مرفوعا في ساقى من مسعود: أنهما أثقل في الميزان من السماوات والأرض. انتهى

ولم أجد له أصلا من الحديث، وظاهره منكر، فلو سلم فلعل المراد به أعلى في المنزلة والمحبة عند الله، وإلا فالعبد لو سلم جرمية أعماله كأنها ملتصقة به كالطين فهو مشتمل على حسناته ومساوئه، فتكون كلتاها في كفة واحدة.

قوله: أي أعمال كل عبد كما إليه ميل القاري وغيره. وأما قوله تعالى: ﴿فَلَا تُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَزَنًا﴾ (الكهف: ١٠٥) فمعناه: أنه لا قدر ولا اعتبار لهم عند الله، كما يقال: هو لا يساوي فلسا، وكما في قول علي عليه السلام: «وزن كل امرئ ما كان يحسنه. انتهى وقال القرطبي والغزالي: إنه لا يوزن عمل كل عبد، فسبعون ألفا تدخل الجنة بلا حساب، لا يرفع لهم ميزان، ولا تعطى الصحف.

وجعله القاري مخالفا لتقسيم القرآن، وهو بعيد عن فقهه وتحديثه، أولا: بأنه تنويع، فلا يدل على الحصر. وثانيا: أنه استدلل عليه بالقرآن أيضا، وهو قوله: ﴿يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِمَتِهِمْ فَيُؤْخَذُ بِالتَّوَصَّى وَالْأَقْدَامِ﴾ (الرحمن: ٤١). وثالثا: بأن الأحاديث فيه متواترة المعنى صالحة لنسخ الكتاب، فضلا عن الزيادة، فضلا عن بيان الإجمال. وقد روى الشيخان عن عباس رفعه: «عرضت علي الأمم، فقليل: هذه أمتك، ومنهم سبعون ألفا يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب». وعند مسلم عن أبي هريرة وعمران بن حصين رفعاه: «يدخل من أمتي الجنة سبعون ألفا بغير حساب». وزاد البيهقي في «شعبه» عن عمرو بن حزم رفعه: «وأعطاني مع كل واحد من السبعين ألفا سبعين ألفا». وعند أحمد زيادة على ذلك عن عبد الرحمن بن أبي بكر.

قوله: [لا نفس الأعمال].

قوله: [أي بالمحذور الأول].

قوله: [مشير إلى جوابين عن الثاني].

قوله: [لأن عدم العلم أعم من علم العدم].

قوله: [دست هاست چپ].

ظهورهم، لقوله تعالى: ﴿وَنُخْرِجْ لَهُ﴾ <sup>أي للإنسان</sup> يَوْمَ الْقِيَمَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا، <sup>أي كده</sup> وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾ <sup>أي باليمين</sup> فَسَوْفَ يُحَاسَبُ <sup>(١)</sup> حِسَابًا يَسِيرًا <sup>(٢)</sup>، وسكت عن ذكر الحساب؛ اكتفاءً بالكتاب <sup>(٣)</sup>. وأنكرته المعتزلة؛ زعمًا منهم أنه عبث، والجواب ما مر.

من الجوابين

في الموقف

لقوله عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ يُدِينُ الْمُؤْمِنَ، فَيُضَعُّ عَلَيْهِ كِفْهَ وَيُسْتَرَهُ، فَيَقُولُ: أَعْرِفْ ذَنْبَ كَذَا؟ أَعْرِفْ ذَنْبَ كَذَا؟ فَيَقُولُ: نَعَمْ.....»

١١. قوله: ﴿وَكُلٌّ إِنْ سَلِيَ أَلْرَمْنَهُ ظَنِّيرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾ (الإسراء: ١٣). [ولقوله تعالى: ﴿كِرَامًا كَتِّينَ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ (الأنعام: ١١، ١٢)، وقوله: ﴿وَكُلٌّ شَيْءٌ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا﴾ (اسأ: ٢٩)، وقوله: ﴿بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ (الزخرف: ٨٠). بالجملة آياته كثيرة، أحاديثه غير محصاة.

قوله: **بحاسب إلح**: روى الشيخان عن عائشة رفعت: «من نوقش في الحساب عذب». قالت: أليس يقول الله: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ (الأنشاق: ٨)؟ قال: «ذلك العرض». وورد الإيمان بالحساب في حديث ابن عمر عند البيهقي في «شعبه». وروى الأربعة عن أبي هريرة رفعه: «إن أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة من عمله صلاته». وصححه الحاكم، ونحوه في «الطيوريات» من حديث أبي سعيد بسند ضعيف. وأما اختلاف قوله: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ﴾ (الحاقة: ٢٥) وقوله: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ﴾ (الأنشاق: ١٠) فقد يحمل على الجمع، أي يؤتى كتاب السيئات بشماله من وراء ظهره. وقد يحمل الشمال على المؤمن العاصي، ووراء الظهر على ما في حق الكافر. ثم من استوت حسناته وسيئاته قيل: هو من أهل الأعراف، يتأخر دخوله الجنة عن أرباب علو المقام ممن ثقلت موازينه.

قوله: **بالكتاب إلح**: أي اكتفاء بذكره حقيقة الكتاب؛ فإنه مستلزم لحقية الحساب، لأنه غايته وأثره. وقيل: اكتفاء بالكتاب، أي كتاب الله فيه؛ فإنه ذكره مع الكتاب كما تلوا. وقيل: الأولى الاكتفاء بذكر السؤال؛ فإنه غير الحساب، أو قرينه الملاصق اللازم له.

قوله: [ولقوله تعالى: ﴿وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣)، وقوله: ﴿لَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَفْتَرُونَ﴾ (النحل: ٥٦) وغير ذلك.]

قوله: **بدي إلح**: أي يقربه قريبا معنويا ومنزليا، لا مكانيا؛ لتزهره سبحانه عنه. والحديث أخرجه الشيخان من حديث ابن عمر. وقد ورد سؤاله الأنبياء عن تبليغهم وشهادتنا لهم، كما عند البخاري عن أبي سعيد مرفوعا، وسؤاله المبتدعة عن بدعتها، كما عند ابن ماجه عن عائشة مرفوعا: «من تكلم في شيء من القدر سئل عنه يوم القيامة». وعن أبي هريرة مرفوعا: «ما من داع يدعو إلى شيء إلا وقف يوم القيامة لازما لدعوته، ما دعا إليه، وإن دعا رجل رجلا». وفي إسنادهما كلام.

أي رب، حتى إذا قرره بذنوبه، ورأى في نفسه أنه قد هلك، قال: سترتها عليك في الدنيا، وأنا أغفرها لك اليوم، فيعطى كتاب حسنة. وأما الكفار والمنافقون: فينادى بهم على رؤوس الخلائق: ﴿هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ ۚ أَلَّا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾.

أي حسم الله تعالى مفرها كذا

للإقرار لعوامل الذنوب

بعدم التفتيح

النادي هو الملائكة

أي منهم

(وحد ١٨)

في أفواه وعقائدهم

لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَكَ الْكَوْثَرَ﴾، .....

(كثرت)

قوله: إنا إلخ: [في الآية ستة عشر قولاً، قيل: إنه النهر. وقيل: النبوة أو الكتاب. وقيل: القرآن. وقيل: الإسلام. وقيل: تحقيقات الشريعة. وقيل: كثرة الأمة. وقيل: رفعة الذكر. وقيل: نور النبوة المحمدية. وقيل: كثرة المعجزات. وقيل: الدعوات المجابة له. وقيل: كلمة الشهادتين. وقيل: الفقه في الدين. وقيل: الصلوات الخمس المختصة به. وقيل: الحوض. وصحح الجمهور أنه نهر في الجنة مخصوص.

وأما حديث الحوض فقد أخرجه مسلم عن أنس، وأحمد عن جابر، والبخاري والترمذي عن أبي برزة، ومسلم وابن ماجه عن حذيفة، والطبراني عن أبي أمامة، وأحمد والحاكم وصححه عن زيد بن أرقم، والشيخان عن ابن مسعود وعبد الله بن زيد، والبيهقي عن سويد بن جبلة، والشيخان عن أبي هريرة والبراء، والبخاري عن بريدة، وأحمد والطبراني عن خولة بنت قيس، وكذلك هو مروى عن ابن عمر وعقبة وابن سمر وحارثة بن وهب والمستورد وسهل بن سعد وعبد الله الصنابحي وجندب وعائشة وأسماء بنتي أبي بكر، وعن أبي بكر وعمر وأبي بكر وغيرهم مما أخرجه في صحاحهم ومسانيدهم، فالمعنى متواتر، وكون «كوثر» الآية نهرًا في الجنة أخرجه البخاري عن أنس مرفوعاً، ومثله عن عائشة وعبد الله بن عمرو وحذيفة.

قوله: هذا قول عطاء من المفسرين، ويؤيده ما رواه الشيخان من حديث أنس رفعه، وفيه: فقرأ هذه السورة، وقال: «أتدرون ما الكوثر؟ قلنا: الله ورسوله أعلم. قال: «فإنه نهر وعدنيه ربي عز وجل، عليه خير كثير، هو حوض ترد عليه أمتي يوم القيامة، آتيته عدد نجوم السماء». وفي لفظ لهما: «إن الكوثر نهر في الجنة، وعليه حوضي». وعند البخاري: «بينما أنا أسير في الجنة إذا أنا بنهر حافته قباب الدر المخوف. قلت: ما هذا يا جبرئيل؟ قال: هذا الكوثر الذي أعطاك ربك» الحديث.

ورواه الترمذي بنحوه، وقال: حسن صحيح. ورواه من طريق آخر، وصححه، وقال: وقد روي من غير وجه عن أنس، يروي عن ابن عمر رفعه: «الكوثر نهر في الجنة، حافته من ذهب، ومجره على الدر والياقوت، تربته أطيب من المسك، مياهه أحلى من العسل وأبيض من الثلج». وصححه الترمذي، ولهذا اختار جمع من المفسرين أن الكوثر نهر في الجنة، لا حوض. وقال ابن عطية وغيره من المفسرين: إنه الخير البالغ في الكثرة غايته الذي أوتي به من العلم والعمل خصال الشرف، كما رواه البخاري عن ابن عباس من قوله في الكوثر: هو الخير الكثير الذي أعطاه الله تعالى إياه. انتهى =



ولقوله عليه السلام: «حوضي مسيرة شهر، وزواياه <sup>كثيرة</sup> سواء، ماؤه أبيض من اللبن، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه أكثر من نجوم السماء، من يشرب منه فلا يظمأ <sup>كزما</sup> أبداً». والأحاديث فيه كثيرة.

= ووفق ابن جبير بأن النهر أيضا من الخير الكثير المعطى له.

قوله: [رواه الترمذي من حديث ثوبان رفعه: «حوضي من عدد إلى عمام البلقاء، ماؤه أشد بياضا من اللبن، وأحلى من العسل، وأكوابه عدد نجوم السماء، من شرب منه شربة لا يظمأ بعدها أبدا، وأول الناس ورودا عليه فقراء المهاجرين، الشعث رؤوسا، الدنس ثيابا» الحديث. ومن حديث أبي ذر نحوه، وصححه. قال: وفي الباب عن حذيفة وعبد الله بن عمرو وأبي برزة الأسلمي وابن عمر وحارثة بن وهب والمستورد بن شداد.]

قوله: **حوضي إلخ**: أخرجه الشيخان من حديث عبد الله بن عمرو، وفي رواية لهما: «حوضي مسيرة شهر، وزواياه سواء، وماؤه أبيض من الورق» أي الفضة. وفي لفظ لهما: «وأحلى من العسل، حوله أباريق عدد نجوم السماء». ولهما من حديث أنس: «فيه من الأباريق كعدد نجوم السماء». وعند مسلم: «أكثر من نجوم السماء». وعنده من حديث ثوبان: «يغت فيه ميزابان يمدانه من الجنة، أحدهما من ذهب، والآخر من ورق». وقوله: «يغت» من «غت الماء» بالغين المعجمة والفوقية المشددة: إذا جرى متابعا له صوت.

اعلم أن الأخبار اختلفت في تقدير الحوض، فمنها ما مر، وعندهما عن أنس رفعه: «ما بين حوضي كما بين صنعاء والمدينة». وفي رواية: «مثل ما بين المدينة وعمان». ومسلم عن أبي ذر رفعه: «عرضه مثل طوله ما بين عمان إلى أيلة». ولهما عن ابن عمر: «أمامكم حوض كما بين جرباء وأذرح». وعند الطبراني: «كما بينكم وبين جرباء وأذرح». انتهى.

قيل: هو الصواب، وقيل: هما قرنتان بالشام بينهما مسيرة ثلاث ليال. ووجه الجمع: أنه لا يراد به تحديده، بل إعلام سعة الحوض، وأنه ليس كحياض الدنيا، وكرر بيانه، فخطب لكل فريق بما يعرفه من مسافة بعيدة، فالقصد إلى مزيد عرضه وطوله وتكثيرها امتدادا.

قوله: [تشنه نثور، وهو للعصاة بعد خروجهم عن النار أو بعد المغفرة.] قال القاضي ثناء الله: الورود عليه قيل: بعد المرور على الصراط، وقيل: قبل الحساب. والظاهر أنه يختلف باختلاف الأشخاص عملا، حتى للمعذبين بعد الخروج عن النار، وللبعض بمجرد البعث عن قبورهم، والساقى هو علي بن أبي طالب، وعطش الصوم يورث شرب ما الكوثر، ولا حظ للمشركين. وقال العلماء: يحرم منه أهل البدعة كالروافض والخوارج والمعتزلة وأمثالهم.

قوله: **كثيرة**: متواترة معنى، مطولة ومختصرة عن جم غفير من الصحابة، فقد أخرج الشيخان من حديث ابن مسعود وعقبة بن عامر وجندب وسهل بن سعد رفعوه: «أنا فرطكم على الحوض». وذكر الحوض في الصحيح من حديث =

## والصراط ح

وهو جسر محدود

= أبي هريرة وأبي سعيد وعبد الله بن عمرو وحذيفة وأبي ذر وجابر بن سمره وحارثة بن وهب وثوبان وعائشة وأم سلمة وأسماء. وقد أخرج الطبراني بسند صحيح في ضمن حديث غدير خم مطولا بعد أخذ الإقرار منهم بالشهادتين والتبليغ، وأن الجنة حق، وكذا النار والموت والبعث والساعة، قال: «يا أيها الناس، إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم، فمن كنت مولاه فهذا مولاه - يعني عليا -، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه». ثم قال: «يا أيها الناس، إني فرطكم، وإنكم واردون علي الحوض، حوض أعرض مما بين بصرى إلى صنعاء، فيه عدد النجوم قدحان من فضة». الحديث ثم ذكر حديث الثقلين وفي آخره: «فإنه قد نبأني اللطيف الخبير أنهما لن ينقضيا حتى يردا علي الحوض». انتهى وحديث الحوض رواه بضع وثلاثون صحابيا، ووفق القرطبي بين الآثار بأتهما حوضان، قبل الصراط وقبل الميزان على الأصح؛ فإن الناس يخرجون عطاشا من قبورهم، ويردونه قبل الميزان والصراط. والثاني في الجنة، وكلاهما يسمى حوضا. انتهى وروى الترمذي وحسنه مرفوعا: «إن لكل نبي حوضا وأنهم يتباهون أيهم أكثر واردة، وإني أرجو أن أكون أكثرهم واردة». ونقل القرطبي أن مخالف الجماعة كالخوارج والروافض والمعتزلة وكذا الظلمة والفسقة الملعنة يطردون عن الحوض؛ لما صدر منهم من الخوض. انتهى

وفي رواية: «طعمه ألد وأحلى من العسل، وأبرد من الثلج، وألين من الزبد، وحافته من الزبرجد». انتهى قوله: **والصراط**: [أنكره أكثر المعتزلة، والجباثي نفاه تارة وأثبته أخرى، وذهب أبو الهذيل وبشر بن المعتمر إلى جوازه، لا الحكم بوقوعه، وقال السالمي في تمهيده: أنكرته المعتزلة والجهمية.]

قوله: **ممدود** إلخ: روى الشيخان عن أبي هريرة مرفوعا: «ويضرب الصراط بين طهراني جهنم». وعن أبي سعيد مرفوعا: «ثم يضرب الجسر على جهنم». وزاد مسلم: قال أبو سعيد: بلغني: الجسر أدق من الشعر، وأحد من السيف. ورفع أحمد من حديث عائشة، والبيهقي في «الشعب» من حديث أنس، ومن رواية عبيد بن عمر مرسلا، ورواه هو والطبراني من حديث ابن مسعود موقوفا: الصراط كحد السيف. وفي آخره ما يشير أنه مرفوع، ونقطه: يوضع الصراط على [سواء] جهنم مثل حد السيف المرفف. وروى الترمذي عن المغيرة مرفوعا: «شعار المؤمنين على الصراط: ربِّ سلم سلم». وقال: غريب. انتهى وفيه عبد الرحمن بن إسحاق أبو شيبة، قال أبو طالب عن أحمد: ليس بشيء، منكر الحديث. وعبد الله عن أبيه أحمد: من مكارير، وليس هو في الحديث بذاك. وقال الدوري عن ابن معين: ضعيف، وقال مرة: متروك. ومعاوية بن صالح عنه: ضعيف. وقال البخاري: فيه نظر. وقال النسائي وغيره: ضعيف. انتهى

وأخرج الترمذي عن أنس مرفوعا: «اطلبي أول ما تطلبي على الصراط». قلت: فإن لم ألقك على الصراط؟ قال: «اطلبي عند الميزان». قلت: وإن لم ألقك عند الميزان؟ قال: «فاطلبي عند الحوض؛ فإني لا أخطئ هذه الثلاث المواطن». =

على متن جهنم ، أدق من الشعر، وأحد من السيف، يعبره أهل الجنة، وترل به أقدام أهل النار. وأنكره أكثر المعتزلة؛ لأنه لا يمكن العبور عليه، وإن أمكن فهو تعذيب للمؤمنين. والجواب: أن الله تعالى قادر على أن يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين، .....  
لا حرج لا عذاب أي يفر العباد

= قال الترمذي: حسن غريب. وفيه حرب بن ميمون أبو الخطاب، قال أبو زرعة: ليس. وقال ابن معين: صالح. ووثقه ابن المديني وغيره، وذكره البخاري في «الضعفاء»، وغلطه وابن عدي الذهبي في «ميزانه» بخلطهما إياه بصاحب الأغمية. انتهى ولذا حسنه الترمذي، ولم يصححه. وبه ظهر الترتيب، فالأول الصراط، ثم الميزان، ثم الحوض. والتعجب من السالمى أنه قال: لا نص فيه. ثم اختار أنه لا يجوز المشقة لمن نجا. والظاهر ما مر من التعدد في الحوض.

قوله: [رأى يحيى بن اليمان رجلاً نائماً وهو أسود الرأس واللحية شاباً، فاستيقظ وهو أبيض الرأس واللحية، فأخبره أنه رأى في منامه: كأن الناس قد حشروا، وإذا بنهر من نار وجسر يمر عليه الناس، فدعى، فدخل الجسر، فإذا هو كحد السيف، يمر به يمينا وشمالا. فشاب من ذلك. وعن الفضيل بن عياض قال: بلغنا أن الصراط مسيرة خمس عشرة ألف سنة، خمسة آلاف صعود، وخمسة آلاف مستوي، وخمسة آلاف هبوط، لا يجوز عليه إلا ضامر مهزول من خشيته تعالى. فتأمل نفسك إذا جرت على الصراط، ووقع بصرك على جهنم من تحت، ثم قرع سمعك شهيق النار وزفيرها وسوادها وسعيرها، وكيف بك إذا وضعت إحدى رجليك عليه، فأحسست بحده، ثم اضطرتت إلى أن ترفع القدم بعد القدم، والخلائق بين يديك يزلون، والزبانية تلتقطهم بالخطاطيف والكلاليب، وأنت تنظر إلى ذلك، فيأله من منظر ما أقطعه، ومرتقى ما أصعبه، ومجاز ما أضيقه، نسأل الله السلامة والإعانة والعافية إلخ. وورد من حديث حذيفة: «أولهم كالبرق، ثم كالريح والطير وشد الرحال، ونبيكم ﷺ على الصراط يقول: اللهم سلم سلم، حتى يجتاز الناس». وعن أبي هريرة كما رواه الشيخان: «فأكون أول من يجيز يومئذ».]

قوله: جهنم: [لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ الآية (مرم: ٧١). به فسر ابن مسعود والحسن وقتادة بن دعامة.]  
 قوله: يعبره إلخ: قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا﴾ (مريم: ٧١). قال النووي في «شرح مسلم»: الصحيح أن المراد في الآية المرور على الصراط. انتهى وهو المروي عن ابن عباس وجهود المفسرين. وقيل: يراد به الكفار، والورود الدخول والخلود. وقد روي عن جابر رفعه: «لا يبقى بر ولا فاجر إلا دخلها، فتكون على المؤمن بر» وسلاما كما كانت على إبراهيم، حتى إن للنار ضحيجا من بردها. وفي رواية: «تقول النار للمؤمن: جُزْ؛ فإن نورك أطفأ لهي». وفي رواية عن جابر رفعه: «إنه بعد دخول الجنة يقال لهم: قد وردتموها وهي خامدة». فلا ينافي قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ (الأنبياء: ١٠١). وفسر مجاهد ورودهم بمس الحمى جسده في الدنيا؛ لحديث: «الحمى من فيح جهنم». قوله: فإنه ممكن، فكما أنه قادر على أن يسير الطير في الهواء قادر على أن يسير الإنسان على الصراط، =

حتى إن منهم مَن يَجُوزُهُ كالبرق الخاطف، ومنهم كالريح الهابّة، ومنهم كالجواد المسرع، إلى غير ذلك مما ورد في الحديث.

لأن الآيات والأحاديث الواردة في إثباتها أشهر<sup>(٦)</sup> من أن تخفى وأكثر من أن تحصى. تمسك المنكرون<sup>(٥)</sup> بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض<sup>(٧)</sup> السماوات والأرض، وهذا في عالم

= بل يمدّره على المشي في الهواء، كما روى الشيخان عن أس رفعه: سئل عن الحشر على وجهه، قال: «أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادرا على أن يمشيه [على وجهه] يوم القيامة»

قوله: من يجوزُه إلخ: أي يمر عليه، فقد أخرج الشيخان عن الخديري رفعه: «فيمر المؤمنون كطرف العين والبرق والريح وكأجاويد الخيل والركاب، فناج مسلم ومخدوش مرسل، ومكدوس في نار جهنم». وفي رواية زيادة: «كالطير». وفي رواية: «وأكون أول من يجوز من الرسل بأمنه. ولا يتكله بومئذ إلا الرسل، وكلامهم اللهم سلم سلم. وفي جهنم كلاب مثل شوك السعدان، لا يعلم قدر عظمتها إلا الله، تخطف الناس بأعمالهم، فمنهم من يوق بعمله، ومنهم من يخرذل ثم ينحو». انتهى وبه يظهر مرور الكل، كما يشير إليه قوله تعالى ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثًا﴾ (مرم: ٧٢)، وحديث جابر: «لا يبقى بر ولا فاجر» الحديث، كما مر رواه أحمد وابن أبي شيبه وعبد بن حميد وأبو يعلى الموصلي في مسانيدهم، والنسائي في «الكنى»، والبيهقي. قال الحافظ المنذري في إسناده أحمد: رواه ثقات. وفي إسناده البيهقي: إنه حسن. انتهى وفي آخره تلاوة تلك الآية.

قوله فالآيات في بيان الجنة والنار وكذا أحاديثهما في كتبها طافحة بوجودهما، بل تواترت بأحما متحققتان بالفعل في هذه النشأة، كما مر من قوله تعالى: ﴿الْأَنَارُ يُعْرَضُونَ﴾ (الآية غافر: ٤٦). وأحاديث نعيم القبر وعذابه وأحاديث معراج ورؤيته <sup>صلى الله عليه وسلم</sup> إياهما: منوارة

قوله: [أي أعلى منزلة بكثير من مراتب الخفاء.]

قوله: ترجمة هذين التركيبين مشهورة الإشكال، ووجهه بوجه. والظاهر عندي أنه تضمن معنى العلو، ثم عثر فيه معنى التفضيل، أي أعلى وأبعد من الخفاء والإحصاء.

قوله: إنكارها مطلقا غير متصور من المسلم بعد إسلامه. وكذا اعتقاد امتناع خرق الأفلاك كإنكار الحشر جسماني، وإلا فهو لم يؤمن بالقرآن والنبي

قوله: [قال الله تعالى: ﴿عَرَضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ﴾ (الحديد: ٢١)، وقال: ﴿عَرَضُهَا السَّمَوَاتُ﴾ =



العناصر محال، وفي عالم لأفلاك أو في عالم آخر خارج عنه: **مستلزم لجواز الخرق** والالتئام، وهو باطل. قلنا: هذا مبني على أصلكم الفاسد، وقد تكلمنا عليه في موضعه. <sup>في الأجرام الفلكية</sup> <sup>أيها العالسة</sup> <sup>أي عن عالم العناصر</sup>

**هما أي الجنة والنار مخلوقتان الآن<sup>(١)</sup> موجودتان،** تكرير وتأکید. وزعم أكثر المعتزلة<sup>(٢)</sup>

وَالْأَرْضُ ﴿آل عمران: ١٣٣﴾. والمراد زيادة الوسعة، لا التحديد. وقد ورد الصحاح بأوسع من هذا في دورها.]

قوله: **لجواز الخرق** هذا غير ظاهر على فرضه في عالم آخر. ثم هذا التمسك من قبل بعض المعتزلة كعباد الضميري، وفيه خفاء، أما أولاً: فلأنه يوجب امتناعهما مطلقاً، والقول به لا يصدر عن المسلم؛ فإنه هدم الإسلام بأصله. وأما ثانياً: فلأن بناء على امتناع خرق الأفلاك، وجوازه أصل أصول الإسلام، تظاهر به التنزيل بل بوقوعه قطعاً، والأخبار طافحة به. وأما ثالثاً: فلأنه لا لزوم للخرق في كونهما في عالم آخر كما مر.

وذكر صاحب «المواقف» لزوم التناسخ لو كانتا في عالم العناصر؛ لتعلق النفوس أولاً بأبدان هناك، ثم بأبدان في العناصر. ولزوم الخرق والكون والفساد لو في عالم الأفلاك؛ للأكل والشرب فيهما وكون ثمار الجنة وفسادها. ولزوم الخلاء لو في عالم آخر؛ لأن كل عالم كروي؛ لبساطته، وملافاة الكرة الكرة بالنقطة، فالباقي يكون خلاء. والجواب بكل شق؛ لأنه لا تناسخ ههنا، وإنما هو بإعادتها في أبدان آخر، ولا نسلم تعلقها بأبدان قبل أو بعد، ولا امتناع في وجود عالم آخر أيضاً؛ لأنه لا نسلم امتناع الخلاء ولا بساطة العالم، ولا اقتضاء البساطة للكرية، ولا اقتضاء الكرية للخلاء، وإنما هو عند الإحاطة بكل جانب، وإلا فالخلاء فوق الفلك الأطلس أيضاً ثابت، ولأنه لا استحالة عندنا في الخرق ولا في الكون، بل هي عندنا مركبة كائنة من مواد دخانية، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ (فصلت: ١١).

قلت: أمثال هذه الأدلة إنما تحق أن تعزو إلى الفلاسفة الملاحدة، فلو أقحمها بعض المعتزلة فهو لغلوهم في اتباع الفلسفة والبعد عن الدين، فهو عجيب منهم جدا.

قوله: **على أصلكم**: [أي القول بامتناع الخرق].

قوله: **مخلوقتان الآن**: [وبه قال جمهور المسلمين وجميع معاصر أهل السنة وأبو علي الجبائي وبشر بن المعتمر وأبو الحسن البصري من المعتزلة.]

قوله: **الخ**: كعباد الضميري وضرار بن عمرو وأبي هاشم وعبد الجبار وآخرين؛ ظنا منهم أنه لا فائدة في خفيها قبل القيامة، فهو عبث، والله منزعه عنه. والجواب أولاً: أنه لا يجب عليه عندنا شيء من رعاية الحكمة والفائدة ولا غيرها، ولا أفعال معللة بالغايات. وثانياً: أن عدم العلم بالفائدة غير العلم بعدم الفائدة ولا يستلزمه، فأين لزوم العبث؟! وثالثاً: أن الجنة دار نعم أسكنها من يوحد ويُسَّح له من الحور والولدان والطير، حتى ذهب أبو حنيفة وغيره من أهل السنة أن الحور ليس لها ذلك وموت، وهن من المستثناة في قوله تعالى: ﴿فَصَبَقَ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَن شَاءَ اللَّهُ﴾ (الزمر: ٦٨).

أنهما تخلقان<sup>(١)</sup> يوم الجزاء.

أي الحمة والنار

ولنا<sup>(٢)</sup> قصة آدم<sup>(٣)</sup> وحواء وإسكانهما الجنة، والآيات الظاهرة في إعدادهما، مثل: ﴿أُعِدَّتْ

لِلْمُتَّقِينَ﴾ و﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾؛ إذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر.

(آل عمران: ١٣٣) في صفة النار (البقرة: ٢٤) إلى الاستفصال

فإن عورض<sup>(٤)</sup> بمثل قوله تعالى: .....

هذه الأدلة

ويؤيده ما أخرجه الترمذي والبيهقي من حديث علي رفعه: «إن في الجنة مجتمعاً للحوار العين، يرفعن بأصوات لم يسمع الخلاق مثلهن، يقلن: نحن الخالدات فلا نبئد، ونحن الناعمات فلا نبأس، ونحن الراضيات فلا نسخط، طوبى لمن كان لنا وكنا له». وغيره الترمذي، لعله لكون عبد الرحمن بن إسحاق في سنده، وهو ضعيف كما مر. قال: وفي الباب عن أبي هريرة وأبي سعيد وأنس رضي الله عنهم انتهى وروى نحوه أبو يعقوب في صفة الحمة من حديث عبد الله بن أبي أوفى انتهى صفى الفائدة منهم ففي لتعلقهم وإفناء لتعلقهم بالعقل، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون.

(١) قوله: تخلقان: [وليستا مخلوقتين الآن].

(٢) قوله: .. [في الاستدلال على وجودهما الآن].

(٣) قوله: .. إذ قال: ﴿أَسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ الآية (البقرة: ٣٥). وأما حملها على بستان من بساتين الدنيا كما زعمه بعض المعتزلة فيشبه التلاعب أو العناد؛ إذ المتبادر من مفهوم هذا اللفظ مع كلام في عرف الشرع هو المعهود الموعود. وبالحملة دليل قولنا هذا صرائح الكتاب، مثل هذه الآيات ومثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ﴾ الآية (الحج: ١٣-١٥)، وإشارتها كقوله: ﴿أَهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا﴾ (البقرة: ٣٨). فلو كانت في الدنيا لقبل: أخرجوا. وقد يتأول بأنه كان على مكان مرتفع، وبأنه يقال: «أقول به» إذا أقام، ولا يلاحظ التسفل، وقد قال الله: ﴿أَهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ﴾ (البقرة: ٦١).

وأيضاً لنا إجماع الصحابة على فهم ذلك من الشرع، كما يظهر من تفاسيرهم للكتاب والسنة، وأيضاً لنا أحاديث كحديث الإسراء على تواتره، وحديث الكسوف وحديث الحور كما مر، وحديث أنس رفعه: «من سأل الله الجنة ثلاث مرات قالت الجنة: اللهم أدخله الجنة، ومن استجار من النار قالت النار: اللهم أجره من النار»، أخرجه الترمذي، وكحديث «شدة الحر من فيح جهنم»، ونظائره مما لا تحصى كثيرة.

قوله: .. كما في قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ (الكهف: ٩٩)، وقوله: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ (الزمر: ٧١)، وقوله: ﴿وَجَاءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ﴾ (الفجر: ٢٣)، وأمثالها مما فيه ضرورة إلى حمل الماضي على الاستقبال؛ للقطع بعدم وقوعه إلى الآن، وأتى بالماضي؛ لقطعية الوقوع كالماضي.

قوله: عورض إلخ: فيه أنه لا دلالة فيه لهم؛ لجواز أنه جعل مؤلف بين الشيء وصفاته المفارقة، كما يقال: «جعل زيدا =

﴿يَلِكْ أَلْدَارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلَهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾. قلنا: يحتمل الحال  
 المتحددي كما هو شأنه بصيغة الاستقبال  
 أي تعليا  
 (القصص: ٨٣)  
 والاستمرار، ولو سلم فقصه آدم <sup>عليه السلام</sup> تبقى سالمة <sup>(٢)</sup> عن المعارضة.  
 دليلنا  
 عدم احتماله لها

قالوا: لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك أكل الجنة؛ لقوله تعالى: ﴿أَكُلْهَا دَائِمًا﴾.  
 أي أكثر المعتزلة  
 أي ذاته تعالى  
 (الرعد: ٣٥)  
 لكن اللازم باطل؛ لقوله تعالى: ﴿كُلْ شَيْءٍ هَالِكًا إِلَّا وَجْهَهُ﴾، فكذا الملزوم.  
 أي عدم جواز الهلاك  
 والشئ شامل للأكل  
 (القصص: ٨٨)  
 وهو وجودها الآن

قلنا: لا خفاء في أنه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه، وإنما المراد الدوام بأنه إذا فني منه شيء جيء  
 تمهيد لدنوله عن الظاهر  
 أي بشخصه  
 النوعي  
 بكسر عين الكلمة من باب «سمع»  
 ببدله، وهذا لا ينافي الهلاك لحظة <sup>(٣)</sup>،  
 لأن المراد الدوام العرفي، لا الحقيقي  
 هو الفرد الآخر من نوعه

= فاضلا، و«بجعل هذا الثوب لزيد» أي نعطيه إياه، ولا دلالة فيه على عدم زيد والثوب الآن. فالمعنى: أنا نعطيهما لهم.  
 وقد يتوهم أن المتبادر منه تمكينهم من التمكن فيها، وهذا لازم لوجود الجنة، ونفي اللازم في الحال نفى للملزوم، وفيه أولا:  
 غير لازم؛ لأن معناه: أنها هيئت لهم الآن ونعطيهما في الآخرة، فالمذكور «بجعلها»، لا «بنيها» أو «نعمرها». وثانيا: أنه ينافي  
 الإشارة ب«تلك»؛ لأنه قاض بوجوده عند الإشارة. وثالثا: أنه لو سلم ففي «الدار» النكرة، وأما في المعرفة فالظاهر التمكين  
 بالهبة أو العارية، مع أن حمله على التمكن بالفعل صحيح كما في قوله: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٣).  
 ثم اعلم أنه اختلف في مكائهما، فقليل بالتوقف؛ لعدم ورود نص صحيح في تعيينه، فالعلم عند الله، والأكثرون على أن  
 الجنة فوق سبع سماوات وتحت العرش؛ لقوله: ﴿عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى﴾ (النجم: ١٥)، ولحديث: «سقف الجنة عرش  
 الرحمن». قالوا: وهو الأصح، والنار تحت الأرضين السبع، وقيل: فوقها، وقيل: الجنة في الأرض.  
 قوله: **يحتمل**: [هذه الصيغة المضارعة].

قوله: **سالمة إلخ**: إنما يتم على القول بالترجيح؛ بكثرة الأدلة وبأنه عند تعارض الآيتين يصار إلى آية ثالثة، ولم يقل به  
 جمهور أهل الأصول من الحنفية.

قوله: **أكلها إلخ**: بضمين: المأكول أي ثمارها. قيل: هذا مشترك الإلزام؛ فإن الشيء هو الموجود مطلقا، لا وقت النزول؛  
 فيلزم أن يهلك أهل الجنة بعد دخولها أيضا، وهو متفق البطلان. وفيه أولا: أن المراد بالهلاك العدم بعد وجود ما، وحصل  
 لأهل الجنة أيضا؛ لموتهم في الجملة ولو قبل دخولها، ولو لم يموتوا بعده. وثانيا: أن الظاهر به الموجود في الدنيا؛ إذ هي «دار  
 الفناء»، وأن الدار الآخرة أي الحيوان وهي دار البقاء؛ جمعا بين الأدلة.

قوله: **لحظة إلخ**: فيه أن الدوام على هذا ببقاء الوجود الإلهي الدائم للطبيعة من حيث هي باستمرار سيلانها بتعاقب  
 أفرادها، كما قالت الحكماء بقدوم الأنواع مع حدوث أفرادها، وبقاء هذا الاستمرار إنما هو بالاتصال السيلاني وعدم  
 الانقطاع، وإلا لزم عدم النوع بعدم كل فرد منه، كما يتحد وجود زيد بسيلان استمراره وبقائه، فلو تحلل العدم لزم التعدد، =

على أن الهلاك لا يستلزم الفناء، بل يكفي الخروج <sup>في الهلاك</sup> عن الانتفاع به. ولو سلم فيجوز أن يكون المراد: أن كل ممكن فهو هالك في حد ذاته، بمعنى أن الوجود الإمكانى بالنظر إلى الوجود الواجبى <sup>معدوم</sup> يكونه ضعيفا مستعارا <sup>بمنزلة العدم</sup>.

هذا أيضا تأويل ظاهر

أي دأمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر<sup>(٤)</sup>؟ .....  
أي لا يرد أي تمتد معتد به

فكذا انقطع الاتصال ولو لحظة، وانعدم فيها كل فرد، وانتفى الدوام الاستمراري السيلاني.

قوله: وهو معنى تحليل التركيب ونفي الوجود التحصلي التركيبي، لا نفي المادة بالكلية. وقد يجاب بتخصيص أمثال هذه الأشياء كالأرواح ومواد الأشياء عن آية الهلاك جمعا بين الأدلة، وقد مر نيز من بسط المقام سابقا، وقد يروى عن ابن عباس: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ» أي كل حي ميت، فلا يلزم العدم بل الموت، وهو ليس عدما مطلقا، كما مر. (٣) قوله: بمنزلة الخ: في «المواقف»: المراد به أنه هالك في حد ذاته؛ لضعف الوجود الإمكانى، فالتحق بالهالك المعدوم. قلت: الأولى أن يقال: الممكن في نفسه معدوم؛ لأنه عار عن الوجود؛ لأنه استفادة من علته، فهو في مرتبة ذاته معدوم. أو يقال: إنه معدوم حقيقة بعد وجوده أيضا؛ لأن وجوده ليس عينه وإلا لوجب، ولا منضمّا إليه وإلا لتسلسل الوجود، فهو سبيل عنه، وهو وجود الواجب، فلا وجود له حقيقة بل تجوزا. أو يقال بما قاله الصوفية: إن الممكنات اعتبارية، ولا وجود لها وإنما هي عكوس وظلال، فهي هالكة الذات باطلة الحقيقة في نفسها، فيكون الآية على هذا محمولة على الدوام، لا على وقت معين.

(٤) قوله: ألهما الخ: أي سكاتهما من الحور والغلمان والطير والأرواح، منه ما في اللامية:

ولا يفى الجحيم ولا الجنان ولا أهلها أهل الانتقال

ونقل السلمي في «تمهيده»: أن الجنة والنار والعرش والكرسي واللوح والقلم والأرواح تبقى بإبقاء الله تعالى، وهذا كله شيء بلا خلاف. ونقل عن المعتزلة والجهمية أنه ينعدم بالنفخة الأولى كل شيء: العرش والكرسي والأرواح واللوح والقلم وغير ذلك. ثم نقل عن المعتزلة بعد سطور أن العرش عبارة عن الملك، واللوح عن العلم. انتهى وهذا تدافع عجيب؛ فإنه عليه لا معنى لعدمهما بالنفخة؛ لأنه لا يعدم علمه تعالى ولا ملكه. ثم رد عليهم بقوله تعالى: «وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ سُبْحَةَ» (الحاقة: ١٧)، والملك لا يحمل. انتهى فلا مخلص إلا بتوزيع المعتزلة على فرقتين.

قوله: عدم مستمر الخ: هذا بناء على ما قدمه أن المراد بالدوام انتفاء طريان عدم معتد به عرفا، وهو العدم الممتد زمانا، (الدفعي الآتي، والمراد بالهلاك في الآية عدم ولو لحظة، فلا تنافي؛ لأنه لا ينافي إلا الدوام حقيقة، لا الدوام عرفا، وفيه بعد من حيث اعتبار العرف في أحدهما دون الآخر، وإلا فالظاهر من الهلاك أيضا عدم عرفي معتد به، لا آني، ومن حيث إنه ينافيه تحديد بأربعين سنة بين النفختين كما ورد في كثير من الأخبار الصحيحة في «الصحاح»؛ فإنه عدم ممتد لا في لحظة، =



لقوله تعالى في حق الفريقين: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أُنَدَّ﴾. وأما ما قيل من أنهما تهلكان ولو لحظة؛  
في الجنة أو النار  
فإن الجنة والنار أمر الله به عند الموت فلا يصغر معنى

تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، فلا ينافي البقاء بهذا المعنى، على أنك  
عند النسخة الأولى  
انقص

قد عرفت أنه لا دلالة في الآية على الفناء.

وذهبت الجهمية إلى أنها تفنيان ويفنى أهلها.

معط «أند»  
غير أن صاهر الآية  
وبه كرهه بعض المعص لكه غير مكفر بتفاوت

= والأحسن ما تقدم أنه لا يراد به العدم المحض بل حل التركيب وكسر الجبر ونقض النظم وتفريق الشمل والجمع والتأليف،  
 فالعمدة هي العلاوة في قوله: «على أنك إلخ»

قوله: **تحقيقاً**: [مفعول لقوله: «قيل»، لا لقوله: «تهلكان»، أي إنما قيل لتصديق هذه الآية وإثباتها واعتقاد حقيقتها.]

قوله: **هذا المعنى**: [أي عدم طريان العدم المستمر.]

قوله: **على**: [علاوة لا بنائية.]

(٤) قوله: **الجهمية إلخ**: هم جهم بن صفوان وأتباعه. نقل السلمي أنهم والمعتزلة قالوا: الجنة والنار تفنيان بعد إثابة الثواب  
 وإضافة العذاب لأهلها بقدر أعمالهم، ولا تخلدان مع أهلها؛ لقوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ (الحديد: ٣)، ولا يكون  
 آخر إلا بعد فناء الكل، ولقوله تعالى في حق الفريقين: ﴿مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ (هود: ١٠٧)، فعلم  
 أنه مؤقت لا مؤبد. ولو سلم أنه مؤبد فلا استثناء بوقته، أي يمكنون زماناً إلى أن يشاء فناءها. ولحديث: «سيأتي على جهم  
 يوم تصفق الرياح أبوابها ليس فيها أحد». انتهى

ثم احتج لأهل السنة بأن الجنة مشرقة لهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْخُلَّةُ﴾  
 (التوبة: ١١١)، والشراء يبقى على الدوام له سبحانه، فكذا بدله. فانظر إلى هذا الدليل الفقهي في علم الكلام. وبإطلاق  
 قوله مكرراً: ﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٣٩)، و﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ (النساء: ٥٧). وأجاب عن الاستثناء بأن معناه: قد شاء  
 ربك كما يقال: «فعلت كذا وكذا إلا ما شئت»، أي قد شئت. انتهى

ولا يخفى ضعفه، والظاهر أنه لا استثناء عن التأيد بل عن الأشخاص، أو عنه بملاحظة أهل الكبائر المعذبة؛ فإنها غير  
 خالدة في إحداها ابتداء أو انتهاء. ثم قوله: ﴿عِظَاءَ غَيْرَ مُجْدُوذٍ﴾ (هود: ١٠٨) نص فيما قلنا. وأما الحديث فلم يعرفه  
 ولو سلم فمعناه: أحد من المؤمنين، أي لا يبقى فيها أحد منهم حتى أهل الكبائر، ويخرجون منها. وأما قوله: هو الآخر فهو  
 باعتبار وجوبه بقاءه بلا بداية ونهاية، فهو قدم واجب مقدم على الكل، وواجب البقاء بعد الكل لو فرض عدم إكل  
 أيضاً؛ لإمكانه. ونقل عن البعض أن الجنة لا تفنى؛ والنار تفنى؛ لأن تأييد العذاب غير عدل. انتهى

قلت: قد مال إليه الشيخ ابن العربي من رؤوس الصوفية كما قد مال إلى إيمان فرعون، وأوّل الخلود بالملك الطويل كـ  
 في قتل المؤمن متعمداً، ولفظ «الأبد» متروك في بعض الآيات في حقهم مع وجوده في حق أهل الجنة، كما في سورة =

وهو قول مخالف للكتاب والسنة والإجماع، وليس عليه شبهة فضلا عن حجة.  
إذا أريد به العذاب المستعبر  
متسمة بسمة الدليل

## والكبيرة

قد اختلفت الروايات فيها، فروى<sup>(١)</sup> ابن عمر رضي الله عنهما أنها تسعة:

مرفوعا وموقوفا

١- الشرك بالله ٢- وقتل النفس بغير حق ٣- وقذف المحصنة،

ذاتا أو صفة أو عبادة

أي اتحاما بالزنى

٤- والزنى ٥- والفرار عن الزحف ٦- والسحر

أي جيش المسلمين في المصاف

خلاف الدين، أريد به: الذنب

٧- وأكل مال اليتيم ٨- وعقوق الوالدين المسلمين ٩- والإلحاد في الحرم.

وهو أشد، وكذا مال غيره

بأمر الله

وكذا عقوق الأستاذ، بل قيل: أشد

لأنه يصير الصغيرة كبيرة

= «التعاب»، و«البينة»، ورد عليه السلمي بمرور التأيد مؤكدا للخلود في مواضع أخرى كثيرة، وبقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ خُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ (النساء: ٥٦)، وكلمة «كلما» للاستمرار والتكرار على التأيد، وبأن الكفار كانوا لا يرجون حسابا فكفرهم مؤيد بأنه لو كان حيا دائما لدام على كفره؛ لاعتقاده. والأحسن التمسك بالآية، ومثل هذا التعليق لا يورث التأيد الفعلي، فلا يكون تأيد العذاب بالفعل جزاء التأيد المعلق ظاهرا. وبالجملة حكم أفعاله مفوضة إليه تعالى. وينقل عن بعض المرحضة: النار لا تسمى، لكن قد يبقى النار غير معدنة لهم بإدبه وهم فيها، كما على إبراهيم صارت برد؛ لأن نعمته عامة كما في الدنيا. وأحباب عنه بأمثال قوله تعالى: ﴿لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ (آل عمران: ٤)، وقوله: ﴿وَكَانَ عِقَابُهُ أَمْرَهَا خُسْرًا﴾ (الطلاق: ٩). انتهى وعندي أن يتمسك بقوله: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٧)، وقوله: ﴿لَهُمْ فِيهَا زُفُورٌ وَشَهِيْقٌ﴾ (خليلين فيها) (هود: ١٠٦، ١٠٧)، وأمثال ذلك مما يشير إلى إدامة العذاب، لا إلى وقوعه فقط.

(١) قوله: **والكبيرة إلخ:** هي والصغيرة من الصفات الغالبة التزم حذف موصوفهما غالبا، والتاء للاسمية في النقل الشرعي، أو غلبت موصوفهما، وهو الذنب أو الجرم أو المعصية، وهذه مسألة عدم خلود صاحب الكبيرة النار، أو خلوده وعدم كفره بكفره، فكانت من روادف ما سبق من خلود أهلها

قوله: **فروى إلخ:** أي موقوفا له، حكمه الرفع، كما أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» وابن جرير في «تفسيره» بسند حسن موقوفا، لكن فيه: «أكل الربا» مكان «الزنى»، وأخرجه ابن الجعد عنه مرفوعا.

قوله: **والسحر إلخ:** ذكر القاضي في «تفسيره»: أنه ما يستعان في تحصيله بالتقرب إلى الشيطان بما لا يستقل به (بأس)، ولا يستتب إلا لمن يناسبه في الشرور وحبث النفس؛ فإن التناسب يشترط في التضام والتعاون، وبه يتميز الساحر عن النبي والولي. انتهى وبه يظهر أنه لا يلزم الكفر في كل نحو منه بل فيما فيه العبادة، لا مجرد التقرب، فلا يلزم أن ذكر سحر بعد الشرك المراد به مطلق الكفر، لا حاجة إليه.

وأما الفرار فإنما ينهى عنه لو الكفار سواء للمسلمين أو أضعف منهم، لا عند غلبتهم، فلا بأس به؛ للاستثناء في =

وزاد أبو هريرة رضي الله عنه: «أكل الربا». وزاد علي رضي الله عنه: «السرقه وشرب الخمر».

وقيل: كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر أو أكثر منه. وقيل: كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه. وقيل: كل معصية أصر عليها العبد فهي كبيرة، وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة.

وقال صاحب «الكفاية»: والحق أنها اسمان إضافيان<sup>(٣)</sup>، .....  
لأخذها من صغر وكبر

= قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْلَمْ بِهِ ذُنُوبٌ إِلَّا مُتَحَرِّقًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ﴾ (الأنفال: ١٦)،  
والإلحاد في الحرم، أي الذنب فيه يصير كبيرة والكبيرة أكبر كالكبائر.

قوله: **وزاد إلخ:** أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» بسند حسن من حديث عمران بن حصين. وقد ورد الكبائر منفردة في أخبار، كحديث ابن عمر في جر الثوب خيلاء، وحديث جبير بن مطعم في قطع الرحم، وحديث المغيرة في عقوق الأمهات، هذا كله رواه الشيخان. وحديث ابن عمرو في سخط الوالدين أخرجه الترمذي، وصححه ابن حبان والحاكم، وحديثه في شتم الوالدين رواه الشيخان، وكذا عندهما حديث أبي أيوب في هجران الأخ.  
وحديث أبي هريرة لأبي داود وأنس لابن ماجة في الحسد، وابن عمر في الظلم للشيخين، وكذا عن جابر عند مسلم، وعن محمود بن لبيد في الرياء لأحمد بسند حسن، وعن ابن مسعود في سباب المسلم عند الشيخين، وكذا عن أبي هريرة عندهما في سوء الظن، وعن معقل بن يسار في غش الرعية عندهما، وكذا أخبار كثيرة في ذم الغيبة والتحاسد والتناجش والتباغض والتدابير والظلم وقتل المؤمن والضرار والنميمة وسب الأموات واللعن وغيرها في الصحاح، وقد ورد التنزيل بكثير منها في القرآن، ولهذا التفرق تعسر ضبطها بالتحديد، ولابن حجر المكي كتاب حسن سماه «الزواجر عن اقتراف الكبائر» فصلها على ما هو حقه.

قوله: **كل ما توعد إلخ:** أي بوعيد العذاب. والتفاسير الفارقة هنا كثيرة ذكرها العلماء، ولبعض الأذكياء في «حجة الله البالغة» كلام حسن هو: أنهما تطلقان باعتبار حكمة البر والإثم، وباعتبار الشرائع والمناهج المختصة بعصر عصر، فالكبيرة على الأول ذنب يوجب عذاب القبر أو المحشر وجوباً قوياً، أو فساداً قوياً في الارتفاقات الصالحة، وهو من الفطرة على الطرف المخالف جداً، والصغيرة هو مظنة لقدر من ذلك، أو مفض إليه غالباً، أو يوجهه من وجه لا كملاً، كالمنفق في سبيل الله وأهله جياح يدفع البخل ويفسد المنزل. والكبيرة على الثاني ما نص الشرع على تحريمه أو أوعد عليه بالنار أو شرع به حداً، أو مسمى مرتكبه كافراً تغليظاً، والصغيرة ما عداه. وبعض الصغائر على الأول كبائر باعتبار الثاني.

قوله: **إصافيل إلخ:** فيه أولاً: أنه يناق قوله تعالى: ﴿إِنْ تَحْتَسِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ (النساء: ٣١)؛ لأنه يدل على أمر مضبوط محدود في الشرع، اجتناباً مكفر للصغائر، والتوجيه الآتي ضعيف كما سنبينه وتانياً: أنهم عن آخرهم أطبقوا أن الكبيرة مسقط للعدالة، لا الصغيرة، فلو لا تحديدهما بمحد ضابط لم يمكن الحكم

على وجه الضبط

لا يعرفان بذاتيهما، فكل معصية أضيفت إلى ما فوقها فهي صغيرة، وإن أضيفت إلى ما دونها فهي كبيرة، والكبيرة المطلقة هي الكفر؛ إذ لا ذنب أكبر منه. وبالجملة المراد ههنا: أن الكبيرة التي هي غير الكفر.

لبقاء التصديق<sup>(١)</sup> الذي هو حقيقة الإيمان، خلافاً للمعتزلة، حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر. وهذا هو المنزل بين المنزلتين؛ بناءً على أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة<sup>(٢)</sup> الإيمان.

أي هذا المزعوم لهم متعلق بقوله: «لا تخرج إلخ» لكنه خالد في النار عندهم

تعليقة بيانية للخلاف

مفعول له لقوله: «زعموا» المفروضة

= بالإسقاط ولا عدمه لو صدر منه الزنى مثلاً؛ فإنه أصغر من القتل. وثالثاً: أن النصوص والآثار وردت مطلقة بلا إضافة، كحديث «إن من الكبائر شتم الرجل والديه»، فلو لم يتحصل له معنى بلا إضافة لم يتحصل له فيها معنى. وفي «الكافي»: لأصح أن ما كان شنيعاً بين المسلمين وفيه هتك حرمة الله تعالى والدين فهو كبيرة، وإلا فصغيرة.

قوله: الكاملة المتناهية بحسب كمية العذاب مدة، وهي غير المتناهية العذاب بالخلود وإلا فللكفر أيضاً أنحاء متفاوتة الأحكام في الدنيا كالشركين وأهل الكتاب، ومختلفة العذاب كيفية وكمية بالشدة والضعف والزيادة والنقص كماً متصلاً أو منفصلاً، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَفِيقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ (النساء: ١٤٥)، وقوله: ﴿يُضَعَّفُ لَهُمُ الْعَذَابُ﴾ (هود: ٢٠)، وقوله: ﴿يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ﴾ (البقرة: ٨٥).

قوله: [أي بأي معنى أخذ الكبيرة، فهذا أثر لذلك الجمل، فلا لغو في قوله: «بالجملة»].

قوله: [وكذا لبقاء الإقرار الذي هو ترجمان التصديق].

قوله: [قصداً بلا اضطرار ولا خطأ].

قوله: فالكفر عندهم ليس عدماً للإيمان عما من شأنه هو مطلقاً، ولا حصر فيهما للمكلف، وإنما إيمان عندهم بمجموع التصديق والطاعة وترك المعصية، والكفر عدم التصديق صراحة أو دلالة. وعليه بناء ما مر من مناظرة أشعري والجبائي. ونقله صاحب «المواقف» أيضاً، ونقل ابن الهمام معناه بأن صبيها مات، فرأى منزلة رفيعة لبالغ مسلم، قال: يا رب، لم لم تدم حياتي حتى أبلغ، فأجتهد، فأنال مثله؟ قال: يقول الله له: علمت أنك لو بلغت عصيت، فالأصلح الموت في الصبا. قال: فينادي الكفار حينئذ من دركات لظى يا إلهنا، أما علمت أننا إذا بلغنا عصينا، فهلا أمتنا في صبا؟ فانقطع الجبائي وتاب الأشعري.

قوله: من حقيقة إلخ: أي من مطلقه الدائر عليه النجاة عن خلود النار. وأما عند الشافعي وغيره فليست جزءاً من نفسه من كاملة أي فردة التام، فلا يجب بنفيها نفي أصل الإيمان عنده. وقالت المعتزلة: السيئات يذهبن الحسنات، لكن =



أي العبد المؤمن في الكفر، خلافاً للخوارج، فإنهم ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة <sup>الكبيرة، أي ارتكابها</sup> بل الصغيرة أيضاً كافر، وأنه لا واسطة بين الإيمان والكفر. <sup>أي الشأن هذا نساعدكم عليه أيضا</sup>

على الخليفة الرابع

### لنا وجوه:

بإزاء كلنا الفرقتين

الأول: ما سيجيء من أن حقيقة الإيمان هو التصديق القلبي، فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به إلا بما ينافية. ومجرد الإقدام على الكبيرة؛ لغلبة<sup>(١)</sup>.....

= مسألة الإحباط اختلافية بينهم، فجمهورهم -ووافقهم الخوارج- على أن معصية كبيرة تحبط الطاعات كلها، حتى أن جرعة خمر تحبط عبادة طول عمره، كمن لم يعبد ساعة.

وقال الجبائي وابنه أبو هاشم برعاية الكثرة في الحبط، فالزائد طاعته على معاصيه يحبط عقاب معاصيه وتكفر بها، والزائد معاصيه على طاعته يحبط ثوابها. ثم اختلفا، فقال الجبائي بإحباط الزائد للنقص بالكلية، وأبو هاشم بالموازنة، فيسقط المتساويان ويبقى قدر الزيادة للزائد كماً أو كيفاً. وقال الإمام الرازي: مذهب الجبائي أن الطارئ من الطاعة أو المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق، ومذهب ابنه: أنه يقابل أجزاء الثواب بأجزاء العقاب، فيسقط المتساويان ويبقى الزائد.

قوله: **لغلبة إلخ**: فيه نحو من خفاء؛ لأن الإرادة هو ترجيح أحد المقدورين، ولا ترجيح إلا بعد الموازنة، فلا يتصور إلا بتقديمه على الآخر في أن يقع بعد وزعما في كفتي ميزان العقل مع ملاحظة ما لكل منهما من وجوه الأولوية، وعلى هذا يلزم تقديم هوى النفس على أمر الشرع في باطن اعتقاده وتصديق مكانه فؤاده؛ لأن العزائم والقصود ناشئة عن الأشواق النائرة من التصديقات، وذلك التقدم إن لم يكن عين الكفر ولا عين التكذيب فهو علامة على انتفاء التصديق.

وهذا الجمل ينصره وجهان: سمعي وعقلي، فالسمعي قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ (النازعات: ٤٠، ٤١)؛ فإنه يشير إلى أن الاعتبار في الخلاص إلى الجنة هو تقديم النهي الشرعي على الهوى، وتمكن الخوف الرباني اللازم للتصديق القلبي بحيث يردعه عن الهوى، ولا يتركه ينقاد له، وقوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ﴾ (الفرقان: ٤٣)، فانقياد الهوى بإزاء انقياد الشرع والاستسلام لأفضيته على خلاف أوامر الله: اعتبر اتخاذاً لذلك معبوداً، فهو يومئذ إلى الانحلال عن تلبس التصديق.

والعقلي هو ما يقضي به التجارب الصحيحة في أمور الدنيا؛ فإن من وضع بين يديه ألد الأطعمة وهو شديد الجوع قيل له: إن فيه سما حتى لو شك بل لو وهم فيه أيضاً أنه مسموم لم يكذب أن يجترأ أن يمد يديه إلى تناوله فضلاً عن التصديق بأنه مسموم؛ فإنه سم قاتل لتصديق كونه لذيق النفس ومحبوها، فعلم أن غلبة التذاه وتقدمه وترجيحه بإيثار ناهٍ لا يُقيي تصديق السمية بل ولا شكها وتوهمها أيضاً. ومن قال له أدنى الحكام وهو حاقب أو حاقن: لو ثلث أو تغوط =

شهوة أو حمية أو أنفة أو كسل، خصوصاً إذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة: لا ينافيه. نعم! إذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفراً؛ لكونه <sup>حبر لقوله: «مجرد إلخ»</sup> علامة للتكذيب.

ولا نزاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع أمانةً للتكذيب، وعُلِمَ كونه كذلك بالأدلة الشرعية، كسجود الصنم وإلقاء المصحف في القاذورات.....

= اليوم ضربتك مائة سوط: لم يسعه أن يقدم على قضاء مثلهما من الحوائج، فانظر إلى الفرق بين قول الله وقول الحاكم الفاني المحتمل الموت والمغلوبة وغيرهما، وبين عذاب الله ومائة سوط، وبين أدنى لذة الحرام وشدة هذه الضرورة في هذه الحوائج فضلاً عما لو قال له: إن باشرت امرأتك، فضلاً عما لو قال: إن زנית فلانة؛ فإن فيه دواعي أقل من دواعي هذه الضرورات، وزواجر أكثر؛ لتخيل الافتضاح أيضاً، فلو أقدم مع ذلك على هذا المنهي عنه يجزم الناظر أنه يحسبه حاكماً أو حسبه كاذباً في كل قول، أو مغلوباً أو ميتاً بعد ساعة، فيؤذن ذلك أنهم يحسبون الآخرة عالم الخيال أو مجموع الخواطر وأطوار جس أو أمثال الرؤيا والنام أو الحيل المنومة أو دفاتر الأساطير أو أسماء التقارير. وغاية أنه غلب عقولهم بالهوى وحفها بأطرافها بالفعل ورهقتهم الغفلة والسنة عن مشاهدة ما أوعده به الشرع عليه شهود الحضور وعاد مستبعداً في النظر؛ لطول الزمان، فلا ينافيه وجود أصل التصديق الكامن في سواد القلب كذرة نورية ولو ضعيفاً شديد الضعف قليل ترتب الآثار، فانهم.

(أ) قوله: **شهوة**: [بطنية أو فرجية وغيرها].

قوله: وأما إذا لم يقترن به بأن عرضه الدهول والغفلة، لا بأن لاحظته ولم يخفه ولا رجا العفو، فهو أيضاً لا ينافي التصديق، لكنه يضعفه أو ينزله عن كمال الإيمان.

(ب) قوله: **إذا كان**: [أي الإقدام والارتكاب].

(ج) قوله: **والاستخفاف إلخ**: هو عده خفيفاً حقيراً في النظر، فارتكابه بالاستحلال كفر، بل الكفر هو بالاستحلال ارتكبه أو لا؛ لأنه مصادمة ومحاربة مع الشرع وأمانة لتكذبه، وكذا بالاستخفاف؛ لأن من صدق بالشرع تعتربه لا محالة هيئته وعظمته في قلبه بحيث لا يسعه استحقاره، فالاستخفاف أمانة عدم التصديق، فهو أمانة وجود التكذيب، فيجري عليه أحكام الكفر ظاهراً وإن كان مؤمناً ديانة لو وجد التصديق في قلبه، فعلم أن الاستحلال ليس عين التكذيب بل علامته، لا يرد أنه تكذيب والكلام في المصدق، وباقي البحث يأتي في استحلال المعصية.

(د) قوله: **ولا نزاع إلخ**: حاصله: أنه لا نزاع في أفعال الكفر وأقواله صراحة أو دلالة أو إشارة أنها مخرجة من الإيمان كأصلها، وهو التكذيب القلبي، وإنما الكلام في المعاصي التي لم ينصبها الشرع علائم الكفر، كالزنى والقتل وشرب الخمر.

والتلفظ بكلمات الكفر، ونحو ذلك<sup>(١)</sup> مما ثبت بالأدلة أنه كفر<sup>(٢)</sup>.

وبهذا ينحل ما يقال: إن الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق والإقرار ينبغي أن لا يصير المؤمن المصدق كافرًا بشيء من أفعال الكفر<sup>(٣)</sup> وألفاظه، ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك.

الثاني: الآيات والأحاديث الناطقة بإطلاق المؤمن على العاصي، كقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ فِي الْقَتْلِ﴾، وقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾<sup>(٤)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ<sup>(٥)</sup> مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ الآية، وهي كثيرة.

(١) قوله: ونحو ذلك: [من أمارات الإنكار والتكذيب، كسب النبي وتنقيصه].

(٢) قوله: أنه كفر: [فاعل لقوله: «ثبت إلخ»].

(٣) قوله: أفعال الكفر: [لبقاء حقيقة الإيمان].

قوله: والأحاديث إلخ: الآثار فيه متنوعة، مرفوعة وموقوفة، والمرفوعة لها أنواع: قولية وفعلية وتقديرية. والقولية أيضا لها أصناف، منها: أحاديث الشفاعة متواترة، ومنها: أحاديث إخراج الموحدين من النار، ومنها: أحاديث الرحمة على العصاة، ومنها أخبار العفو بلا توبة، ومنها: أخبار الاستغفار للعصاة، ومنها: أخبار الصلاة على كل بر وفاجر، وأصناف أخر كثيرة. وكذا أصناف الفعلية والتقديرية، والموقوفة مما يتحمل لبسطها المقام، وقد أخرج الطبراني في «الأوسط» من حديث أبي سعيد رفعه: «لن يخرج أحد من الإيمان إلا بحدود ما دخل فيه». وسنده ضعيف.

قوله: كقوله إلخ: وجهه أن المخاطب المنادى جميع المؤمنين؛ لعدم العهد وعموم الأحكام في أمثاله، وفيهم القاتل العاصي وجب عليه الانقياد لقبول جري القصاص عليه. ويمكن أن يستدل عليه بقوله: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ الآية (البقرة: ١٧٨)؛ لأن الأخوة هي الإسلامية، لا النسبية.

(٦) قوله: وقوله إلخ: هذا الحكم غير تعليلي وفرضي بل حملي تنجيزي؛ لأن وقوع الخطأ مجزوم به من كل مؤمن بإزاء معه الغير المحصاة، وعدم قدرة أداء شكرها، ولأنه لا يقع حق التقوى وكمال الامتثال، ولأنه لا أقل من الزلة إلا أنه على حد يخرج مما نحن فيه من المعصية المفسدة.

(٧) قوله: نصوحا: [ذكره لكونه على زنة «فعل»].

قوله: وإن طائفتان إلخ: هذا الاستدلال مشير إلى أن البغي على الإمام الحق معدود من الكبائر، وقد ورد الوعيد الشديد عليه في عدة أحاديث: منها: ما ورد في مفارقة الجماعة، ومنها: ما ورد في طاعة الإمام والزجر عن عصيانه، ومنها: ما ورد في كون البغي مورثا لأشد العقوبة وأعجلها، كما رواه أبو حنيفة في «مسنده» وخرجناه في حواشيه. لكن ينبغي على قول =

الثالث: إجماع الأمة من عصر النبي ﷺ إلى يومنا هذا بالصلاة على من مات من أهل القبلة من غير توبة، والدعاء والاستغفار لهم، مع العلم بارتكابهم الكبائر، بعد الاتفاق على <sup>المراد به المسلمون</sup> أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن.

واحتجت المعتزلة بوجهين: الأول: أن الأمة بعد اتفاقهم على أن مرتكب الكبيرة فاسق، اختلفوا في أنه مؤمن، وهو مذهب أهل السنة والجماعة. أو كافر. وهو قول الخوارج. <sup>أي كونه مؤمنا</sup>

الجمهور أن يستثنى منه البغي الناشئ عن اجتهاد وشبهة متلبسة في عهد الصحابة بالتأويل؛ ليخرج عنه بغي أهل الشام على علي المرتضى عليه السلام؛ لأنه لا يعدّ من الكبائر بل من الخطأ في الاجتهاد. وإنما يخرج عن حرم المعصية؛ لاتفاق الأكثر عليه؛ لحديث «من أخطأ فله أجر واحد» على ما في «صحيح مسلم» وغيره. وإنما قيدناه بعهد الصحابة؛ لأنه لا يسمع التأويل الفاسد فيمن بعدهم؛ لفشو أحاديث وعيد البغي بعد تدوين كتب الحديث على ما حققه صاحب «إزالة الخفاء»، وسنحقق الأمر فيما يأتي من مقامه. وأما بغي خوارج نحران فهو وإن كان في عهد الصحابة فلم يكن من الصحابة، ومبنى كل ذلك حسن الظن لهم فيما فعلوا أنهم قصدوا الخير فأخطؤوه. قوله: هذا: [اسم الإشارة صفة ل«يومنا»].

قوله: بالصلاة: إلخ: ويشير إليه حديث «صلوا على كل برّ وفاجر» على ما يأتي تخرجه، وأحاديث الصلاة على كل من قتل بالقتل أو حد الزنى أو غير ذلك، وكذا عمل الصحابة عليه فيما بعد عهد النبوة بالصلاة والدعاء والاستغفار في حق أهل الكبائر والبلغاء، حتى جاوز عثمان رضي الله عنه وغيره جواز الصلاة خلف إمام أهل البلوى وهم الطغاة العصاة، وصلى الصحابة والتابعون خلف ملوك بني أمية وولاهم كالحجاج وأمراء العباسية، وقد يستأنس عليه بقوله تعالى: ﴿خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا﴾ (التوبة: ١٠٢) ثم قوله: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ (التوبة: ١٠٣). وبمعهوم قوله: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ (التوبة: ٨٤). فعلم أن المانع عنه هو الكفر ولولاه لحر، وبمعهوم قوله: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَاللَّيِّنِ عَامِنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ﴾ الآية (التوبة: ١١٣)، ويؤيد أصل المطلوب أيضا قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ عَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ الآية (الأعام: ٨٢)، فعلم أنه قد يحلو عنه، ولذا قيد به.

قوله: - [وبعد ورود قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ عَامَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ﴾ (التوبة: ١١٣)، وقوله: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا﴾ (التوبة: ٨٤).]

قوله: الأول: [مأخوذ من الأقوال].

قوله: بعد: [الظرف متعلق بقوله: «اختلفوا»].



أو منافق، وهو قول الحسن البصري؟ فأخذنا بالمتفق عليه، وتركنا المختلف فيه، وقلنا: هو فاسق، ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق. والجواب: أن هذا إحداه للقول المخالف لما أجمع<sup>(١)</sup> عليه السلف من عدم المنزلة .....  
عن هذا الوجه فهو بدعة سيئة

قوله: [لكن قبل: رجع الحسن عنه.] هو ابن أبي الحسن يسار من سادات التابعين وفقهائهم والمكثرين منهم ومن أكبر مشايخ الصوفية، وتمسكه لقوله أمران: سمعي وعقلي، فالأول: مثل آيات علائم النفاق وهي من الكبائر، والعلامة دليل يستدل به على ما هي علامته وبنت بها وجوده، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كَسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ الآية (الساء. ١٤٢)، وقوله: ﴿يَأْمُرُونَ بِالْمَنَكْرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ﴾ الآية (التوبة. ٦٧)، ومثل أحاديث علاماته، كحديث: «آية النفاق ثلاث» الحديث، على ما أخرج الشيخان. فعلم أن الكبائر أدلة النفاق، فبشورتها يثبت.

والثاني: أن من اعتقد أن في هذا الجحر حية لم يدخل يده فيه، فإذا زعمه وأدخل يده فيه علم أنه قاله لا عن اعتقاده. انتهى قلت: هذا هو الذي بسطناه سابقا. وأجيب عن الأول أنه ورد تغليظا، فهو متروك الظاهر، كحديث ترك الصلاة، ألا ترى من وعد غيره أن يخلع عليه خلعة نفيسة ثم أخلفه لم يخرج عن الإيمان إلى النفاق إجماعا، كإخلاف إخوة يوسف. وعن الثاني: أن مضرة الحية عاجلة محقة، وعقوبة الذنب آجلة غير محقة؛ يجوز التوبة والعفو. انتهى وهذا أيضا مما فصلناه. قوله: فأخذنا إلخ: هذا ما قاله واصل بن عطاء لعمر بن عبيد، فرجع عمرو إلى مذهبه. لكن هذا الدليل واه جدا ليس بشبهة أيضا وأضحكة لمترع في العقل، فلو أخذوا به ذهب عنهم الدين وداموا في عذاب مهين؛ فإن نبوة عيسى مثلا متفق عليها بيننا وبين النصارى، ونبوة محمد ﷺ مختلف فيها، فلو قالت النصارى: أخذنا بالمتفق عليها وتركنا المختلف فيها، ما تقول لهم المعتزلة؟ وله نظائر لا تحصى في الإلهيات والنبوات والإمامة والمبدأ والمعاد مما يهدم أصول المعتزلة وفروعهم كلها، لا يشذ منها شيء.

قوله: وتركنا إلخ: [لكونه مشكوكا.]

قوله: أن هذا: [أي سلب الإيمان والكفر عنه.]

قوله: لما أجمع إلخ: [متعلق بالمخالف لا تعليل له.] قيل: لا إجماع عند مخالفة الحسن؛ فإنه من أعظم المجتهدين. وأجيب بأنه لا يقول بالواسطة؛ فإن النفاق كمر مضمّر، فالقسمة الأولية إلى مؤمن وكافر، ثم الكافر قسمته إلى مجاهر ومنافق، ثم أفرز هذا القسم باسم، وأبقى لفظ «الكافر» على المجاهر؛ لتبادره في تحاور الشرع وعامة مظان النصوص. وبأن المراد إجماع متقدم على الحسن، وهو إجماع الصحابة. وأورد عليه أنه لو كان مجمعا عليه في الصحابة لما وسع الحسن أن يخالفه؛ فإنه معصية شديدة. ولا يبعد أن يقال: لعله لم يبلغ الحسن، أو بلغه وكان سكوتيا، ولم يزعمه حجة، أو كان مصرحا قوليا ورجح عليه مؤدى النصوص القرآنية أو الأخبار الكثيرة، فغايتة الخطأ في الاجتهاد، ولا معصية فيه مع أن العصمة مختصة بالأنبياء. لا يتجاوز غيرهم حتى الصحابة فضلا عن التابعين.

## بين المنزلتين، فيكون باطلاً.

مرزقي الإيمان والكفر

ماخوذ من النصوص

الثاني: أنه ليس بمؤمن؛ لقوله تعالى: ﴿أَقَمَنَّ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنَّ كَانَ فَاسِقًا﴾، جعل المؤمن

من الوجهين

مقابلاً للفاسق، وقوله عليه السلام: «لا يزني الزاني وهو مؤمن»، وقوله عليه السلام: «لا إيمان لمن لا أمانة

على كمال إيمانه وعلى وفق مقتضاه

له». ولا كافراً؛ لما تواتر من أن الأمة كانوا لا يقتلونه، ولا يُجْرُونَ عليه أحكام المرتدين،

فعلاً أو قولاً أو اعتقاداً

بمذا ارتكاب

من القتل وعدم الإرث

ويدفنونه في مقابر المسلمين.

لكن كما أنه علامة عدم الكفر فهي علامة الإسلام أيضاً

والجواب: أن المراد بالفاسق في الآية هو الكافر؛ فإن الكفر من أعظم الفسوق، والحديث

بالحديث

بتعميم الفاسق وإرادة الفرد الكامل

وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي، بدليل الآيات والأحاديث الدالة على

والتشديد

في باب الزنى وغيره

الظرف متعلق بقوله: «وارد»

الكبار

أن الفاسق مؤمن، حتى قال عليه السلام لأبي ذر رضي الله عنه: «لَمَّا بَلَغَ فِي السُّؤَالِ: «وإن زنى وإن سرق، .....»

أسمه جندب الغفاري

قوله: لا يزني إلخ: أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة، وههنا أخبار أخر في معناه كحديث أبي هريرة في رفع الإيمان على الرأس منفصلاً كالظلة عنه عند الزنى والسرقة، وغير ذلك مما مبسوط في كتب الحديث.

قوله: لا إيمان إلخ: أخرجه الطبراني في «معجمه الكبير» من حديث عبادة بن الصامت، ورواه أحمد وأبو يعلى [في] «مسنديهما» والبيهقي في «الشعب» من حديث أنس مرفوعاً بلفظ: «لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له». وروى الديلمي بلا سند عن أنس مرفوعاً: «من مات من أمتي وهو يعمل عمل قوم لوط نقله الله إليهم حتى يحشر معهم». وحكاه ابن عساكر عن وكيع، وروى الديلمي والقضاعي في «مسنديهما» عن أبي سعيد رفعه: «الغيرة من الإيمان، والمذاة من النفاق». وهو يؤيد الحسن أيضاً. وأما أمثال «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده» على ما رواه الشيخان فكثيرة، وحملها أهل السنة على كمال الإيمان، وهو بالانتماء والانتهاز.

قوله: ولا يجرون إلخ: فيقيمون عليه حد الزنى والشرب والقذف، ولا يقتلونه بالردة بالكفر الطارئ بعد الإيمان، ولأنه يلزم

ببينة المرأة بمجرد رميه إياها؛ لأنه يلزم ردة أحدهما بالكذب، فلا يقع قضاء ولا لعان، وهو باطل بالتنزيل.

قوله: التغليظ إلخ: قيل: فيلزم الكذب في خير الشارع. وأجيب بأن المراد هو الإيمان الكامل، وحذف هذا القيد تغليظاً ومبالغة؛ لتنزيل نفيه في صورة نفي المطلق، وهو اعتبار لطيف كما تقرر في المعاني. وقيل: هو من قبيل جعل وجود الشيء كعدمه، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ (الأنفال: ١٧)، فهو أيضاً مبالغة؛ لعدم جريه على موجب الإيمان.

قوله: وإن زنى إلخ: أخرجه الشيخان من حديث أبي ذر، ورواه الترمذي وصححه بلفظ: «أتاني جبرئيل فبشرني أنه من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة». قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: «نعم». قال الترمذي: وفي الباب عن أبي الدرداء. انتهى =

على رغم أنف أبي ذر.

واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في أن الفاسق كافر، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾،  
مع أن الحكم بعيره أو عدم الحكم عملة كبيرة لا كفر عندكم (المائدة: ٤٤)

= وأخرجه مسلم من وجهين: من طريق المعمر بن سويد عن أبي ذر وليس فيه ذكر رغم الأنف، ومن طريق أبي الأسود الدبيلي عنه بلفظ: «ما من عبد قال: لا إله إلا الله، ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة». قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: «وإن زنى وإن سرق» الحديث، قالها ثلاثاً، ثم قال في الرابعة: «على رغم أنف أبي ذر». قال: فخرج أبو ذر وهو يقول: وإن رغم أنف أبي ذر. وأخرجه من حديث ابن مسعود وجابر في دخول غير مشرك الجنة.

قوله: **على رغم إلخ**: بفتح الغين وكسرهما مأخوذ من «الرغام»، وهو التراب، يقال: «أرغم الله أنفه» أي ألصقه بالرغام - بفتح الراء - وأذله، فمعناه: على ذل من أبي ذر؛ لوقوعه مخالفا لما يريد. وقيل: على كراهة منه. وإنما قاله له؛ لاستبعاده العفو عن الزاني السارق المنتهك للحرمة واستعظامه ذلك. وتصور أبي ذر بصورة الكاره الممانع؛ لشدة نفرتة من معصية الله وأهلها، قاله النووي.

قوله: **أنف أبي ذر**: [ورواه أبو حنيفة عن عبد الله بن أبي حبيبة عن أبي الدرداء في قصته، وفيه هذه اللفظة ثلاثاً، وفي آخره: «وإن رغم أنف أبي الدرداء». قال: فكأنني أنظر إلى إصبع أبي الدرداء السبابة يومئذ بها إلى أرنبتة. ورواه عن الإمام جم غفير، أخرجه محمد في «الآثار»، والحارثي وطلحة والأشعري في مسانيدهم، والحديث أخرجه أحمد والبخاري والطبراني في «الكبير» و«الأوسط» ومسدد وأبو يعلى.]

قوله: **قوله**: فيها ما ذكره، ومنها قوله تعالى: ﴿وَهَلْ نُجْزِي إِلَّا الْكَافِرَ﴾ (سأ: ١٧). ومنها قوله في الحج: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٩٧)، ومنها قوله: ﴿أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ (الآية طه: ٤٨). والفاسق معد، فيكون كافراً مكذباً. ومنها قوله: ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى﴾ لا يَصْلَحُهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى (الليل: ١٤-١٦). فعلم أن صالي النار كافر. ومنها قوله: ﴿أَلَمْ تَكُنْ عَائِنِي نَتْلَى عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ﴾ (الآية المؤمنون: ١٠٥)، والفاسق ممن خف موازينه.

ومنها قوله: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ (آل عمران: ١٠٦)، والفاسق مسود وجهه، فيكون كافراً بحكم سياقه، أي قوله: ﴿أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ (آل عمران: ١٠٦). ومنها قوله: ﴿هُمُ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ﴾ (الند: ١٩)، والفاسق من أصحابها؛ لنسوم أعماله. ومنها قوله: ﴿إِنَّهُ لَا يَأْتِيَنَّكَ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ (يوسف: ٨٧)، والفاسق آت من روحه. ومنها قوله: ﴿إِنَّكَ مَنْ تَدْجِلُ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ﴾ (آل عمران: ١٩٢)، مع قوله: ﴿إِنَّ الْحَزَىٰ أَلْيَوْمَ وَالسَّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (الحج: ٢٧).

ومنها قوله: ﴿وَأَمَّا مَنْ أَوْفَىٰ كَيْتَبَهُ بِشِمَالِهِ﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ﴾ (الحاقة: ٢٥-٣٣)، ومنها قوله: =

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾، وكقوله عليه السلام: «مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ متعمداً فقد كفر» .  
بلا عذر

«أَلَا لَعَنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ» (هود: ١٨). وقوله: «لَعَنَتِ اللَّهُ عَلَى الْكَذِبِيِّينَ» (أبو عمر: ٦١)، ولا لعه إلا على الكافر، ومنها قوله: «وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَاؤُنْهُمْ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ تَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا» (السجدة: ٢٠). ومنها قوله: «مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ» إلى قوله: «وَكُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الَّذِينَ» (المدثر: ٤٢-٤٦). ومنها قوله في القسمة: «وَسَيِّقُ الَّذِينَ كَفَرُوا» (الزمر: ٧١)، وقوله: «وَسَيِّقُ الَّذِينَ اتَّقَوْا» (الزمر: ٧٣).

ومنها أحاديث كثيرة غير محصاة، كحديث ابن مسعود رفعه: «ولا يدخل الجنة أحد في قلبه مثقال حبة خردل من كبر»، وكحديث أبي هريرة: «من غشنا فليس منا»، وحديث ابن مسعود: «ليس منا من ضرب الحدود»، وحديث حذيفة: «لا يدخل الجنة غمام»، وفي لفظ: «قتات»، وحديث أبي ذر: «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة» الحديث، وهم مسبل الإزار والمثان ومنفق السلعة بيمين الزور، أخرجها مسلم، وأمثالها لا تحصى. ومنشأ تورط الخوارج هو غفلتهم عن مظان التغليب واعتبار التصديق الإيماني في الفاسق، وعن مظان الصرف عن الظاهر، فأهدروا كل ذلك فهلكوا. والجواب تفصيلاً مذكور في المطولات.

قوله: [فعلم اتحاد الكافر والفاسق.]

أخرجه الدارقطني في «علله» من حديث أنس، وعن الربيع مرسلًا، وصوّبه. ورواه البزار في «مسنده» من حديث أبي الدرداء مرفوعاً: «فمن تركها متعمداً فقد كفر». وأخرجه الترمذي والنسائي وأحمد وابن حبان والحاكم من حديث بريدة: «فمن تركها فقد كفر». وروى مسلم عن جابر رفعه: «بين الرجل وبين الكفر ترك الصلاة»، وأخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه، وصححه الترمذي. وبلغ المصنف أخرجه الطبراني في «معجمه الأوسط» من حديث أنس بسند حسن.

قوله: **فقد كفر إلخ**: قد يحمل على ظاهره، فقبل: يكفر تاركها؛ بناء على أن بعض المعاصي جعل شعار الكفر وأمانة التكذيب كاللقاء المصحف على ما مر، ولا نزاع فيها، وقد يؤول، فقبل: معناه قرب من الكفر، فجعل قربه عينه؛ تهديداً كالخلود في قتل المؤمن. وقيل: المراد به تركها بالاستحلال. وقيل: تركها من حيث هي صلاة وعادة. وقيل: المراد به كفران معصية. وقيل: المراد به الشركة مع الكفرة في عدم عصمة الدم. وقيل: أريد به التشبيه ولو من وجه، كما في حديث: «من تشبه بقوم فهو منهم». وقيل: خبر الواحد لا يعارض الإجماع القطعي.

وأما الجواب عن قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ﴾ الآية فهو أن الحكم هو التصديق، ولا نزاع في كفر غير المصدق، مع اللوصف عام في البقي، معناه: من لم يحكم بشيء مما أمر الله، وكفره ظاهر. وعن قوله: ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ الآية فهو أن حصر ادعائي للمبالغة، وإلا فالكافر قد يكون قبل الإيمان، وقيل: ضمير الفصل للتأكيد، لا للحصر.



وفي أن العذاب مختص بالكافر: كقوله تعالى: ﴿أَنَّ الْعَذَابَ عَلَىٰ مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ (طه: ٤٨).  
 وقوله: ﴿لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى﴾ (الذي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ) (طه: ٤٨)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَزَىٰ أَلْيَوْمَ﴾ (الحل: ٢٧).  
 وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ (٢٧) إلى غير ذلك. والجواب: أنها متروكة الظاهر؛ للنصوص القاطعة على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر، والإجماع المنعقد على ذلك ما مر. والخوارج خوارج عما انعقد عليه الإجماع، فلا اعتداد بهم.  
 في العقادة

### والله تعالى لا يغفر أن يشرك به

أريد به مطلق الكفر، وذكر الشرك؛ تأسيا بالآية

بإجماع المسلمين، لكنهم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلاً أم لا؟ فذهب بعضهم إلى أنه يجوز

أي مغفرة المشرك

عقلاً،

قوله: الخ: عطف على قوله: «في أن الفاسق»، ومشير إلى أن المدعى يثبت بمجموع هاتين المقدمتين بعد ظهورها من النصوص.

قوله: كقوله تعالى: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ﴾ الآية (طه: ٤٨).

قوله: أن العذاب: [أي عذاب الخلود، فلا دليل].

قوله: لا يصلها: [أي نارا تلظى، فهي نار خاصة، فلا دليل].

قوله: إن الحري: [أي الدائم أو الكامل، فلا وجه لهم].

قوله: والإجماع: [من الأمة قبل حدوث الخوارج].

قوله: حوارج: [أي جماعات خارجة، وإلا فلا يجمع على «فواعل» إلا الاسم أو المؤنث من الصفات، لا المذكر منها، وفيه تجنيس لا يخفى. وفيه دفع دخل، هو أنه كيف ينعقد الإجماع مع مخالفة الخوارج وهم من المسلمين؟ فالجواب أن المراد بالإجماع: إجماع الصحابة وهم قبلهم، ولو سلم فالمعتبر إجماع أهل الحل والعقد، والخوارج ليسوا منهم، بل من المبتدعة].

قوله: بإجماع المسلمين الخ: [وبالنص القرآني]. من أهل السنة وغيرهم بشرط أن يموت من غير توبة، وإلا فالكفر وغيره مغفور بالتوبة إجماعاً. والمراد بالشرك: مطلق الكفر على ما تقرر في العرف الشرعي، ومنشؤه كثرة المشركين في العرب بالنسبة إلى أهل الكتاب، ولا يراد خصوص كفر المشركين. والمراد بالمسلمين: هم السلف والصدر الأول وتبعهم قبل فتنهم الاختلافات الاعتقادية، فلا ينافيه مخالفة الجاحظ وغيره حيث قالوا: الخلود في حق الكافر المعاند أو المقصر، والبالغ بمجده =



## ورفع الغرامة.

أي بدرداري سرائي آن

وأيضا الكافر يعتقد حقا ولا يطلب له عفوا<sup>(١)</sup> ومغفرة، فلم يكن العفو عنه حكمة. وأيضا

هو اعتقاد<sup>(٢)</sup> الأبد<sup>(٣)</sup> فيوجب جزاء الأبد<sup>(٤)</sup>، وهذا بخلاف سائر الذنوب.

إد هي غير مؤبدة

ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة أو بدونها، خلافا<sup>(٥)</sup> للمعتزلة.

أي بدون التوبة

وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته، والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة.

أي تلميح إليها

أي بيانه بهذه العبارة

أي مغفرة ما دون الشرك

قوله: عفوا إلخ: صدوره فيه تعالى لا يجب فيه طلب الطالب، مع أن فسق أهل الهوى كذلك؛ لاعتقادهم حقيقة بدعهم.

قوله: اعتقاد: [أي اعتقاد مؤبد في قلبه، أو هو لا يعتقد زواله، أو يوم الجزاء، أو وقوع خلافه].

(٣) قوله: الأبد: [لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا﴾ (النبا: ٢٧)]

قوله: جزاء الأبد إلخ: [﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ (الشورى: ٤٠)]. فيه ما مر سابقا وأنفا، مع أن الوجوب غير مسلم. والحق أن هذه الأدلة لا تصلح إلا من قبل المعتزلة، لا من قبل أحد من أهل السنة، فافهم.

(٥) قوله: خلافا إلخ: قد يحتج من قبلهم: أن الوعيد إخبار بالعقاب، فلو لم يُعَذَّبْ صاحب الكبيرة وعفي عنه لزم الكذب في خبر الشارع، وهو محال. وأجيب بأنه لا يثبت به إلا وقوع العذاب لا وجوبه؛ فإن الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا.

وفيه أولا: أن استلزام نقيضه - وهو عدم الوقوع للخلف والكذب المحال - يورث وجوب الوقوع؛ لأن استحالة أحد النقيضين ولو بالغير تستلزم وجوب الآخر.

وثانيا: أن وقوعه أيضا في حق كل صاحب كبيرة لا يسلمه أهل السنة، بل يقولون بأنه قد عفي عنه بدون التوبة أيضا، فلو سلم أن وقوعه مع عدم الوجوب لا يلزمه الكذب فعدم وقوعه يلزمه ذلك قطعا. فالأصوب في الجواب أن يقال: إنه لا يثبت بالنصوص عموم وقوعه في حق كل من العصاة، بل وقوعه في حق المجموع في الجملة. أو يقال: الثابت بها استحقاقهم لذلك، لا وقوع مستحقهم، كما في قوانين تدابير الملك للسلطان بين: أن من فعل كذا يُفْعَلْ به كذا، لا يراد به: أنه يفعل به الملك لا محالة، حتى لو عفا عنه يعد كاذبا، بل معنى أنه يستحقه، عذبه الملك أو عفا عنه. أو يقال: لو سلم فيحصر العموما بنصوص آخر قرآنية ونبوية وتواترت وتطافرت غير محصاة في وقوع العفو؛ جمعا بين الأدلة، وإبعادا لها عن التدافع

قوله: كقوله تعالى: ﴿لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ (المر: ٥٣)، وقوله: ﴿الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ أَلْسِنَاتٍ﴾ (هود: ١١٤). وأمثال ذلك كثيرة. وأما الأحاديث فغير محصاة أصنافها، فضلا عن أفراد الأصناف. فمنها: أحاديث الكفارات، كأحاديث تكفير الحج للذنوب كلها، كما رواه الشيخان عن أبي هريرة: «(وحيه) =

والمعتزلة يخصصونها<sup>(١)</sup> بالصغائر<sup>(٢)</sup> أو بالكبائر المقرونة بالتوبة ، وتمسكوا بوجهين:

الأول: الآيات والأحاديث الواردة<sup>(٣)</sup> في وعيد العصاة.

والجواب: أنها على تقدير .....

مبرورة ليس لها جزء إلا الجنة». وأخرجنا أيضا: «من حج فلم يرفث ولم يفسق: خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه». وفيه أحاديث كثيرة.

ثم في أخبار التكفير أنحاء متوافرة، في بعضها: تساقط الذنوب، وفي بعضها: غفر له ما تقدم من ذنبه، ونحو ذلك. ومنها: حديث البطاقة.

ومنها: أحاديث الشفاعة على كثرتها.

ومنها: أحاديث الرحمة في يوم القيامة. وهكذا مما تظافر به كتب الصحاح والسنن والمسانيد والمعاجم والمصنفات والأجزاء.

(١) قوله: **يخصصونها**: [أي المغفرة أو النصوص، والفاسق غير التائب له حكم الكافر، فكأنه داخل في «أَنْ يُشْرَكَ بِهِ»] (النساء: ٤٨).

(٢) قوله: **بالصغائر**: [فله أن يغفر صغائر غير الفاسق أو يعذبه بها. ومغفرة الكبائر بعد التوبة واجبة عندهم، فلا يشاء إلا إياها، فلا يلزم المعصية بالمشيئة، كما عند الحكماء. ويصح قولنا: إن شاء خلق العالم وإن لم يشأ لم يخلقه، لكن لا يشاء إلا خلقه.]

(٣) قوله: **بالتوبة إلخ**: نقل السلمي: أنها مقبولة عندنا من كل ذنب ذكره أو نسيه، والصدقة والاستعاذة والدعاء تنفعه في الدنيا. وعند البعض يشترط ذكره. وعند آخرين يشترط الإنابة من كل ذنب. وعند المعتزلة: هي الإيمان بالله؛ لأنها للكبائر؛ إذ بها يخرج عن الإيمان عندهم. ثم كفرهم ببعض عقائدهم، كما هو دأبه. انتهى

ثم التوبة هي الندم على معصية بما هو معصية، مع عزم أن لا يعود إليه إذا قدر عليه. فالزاني إذا صار محبوبا ثم تاب فإن لا يعود لو قدر عليه: منعه أبو هاشم المعتزلي، وقبله الآخرون. وشرط المعتزلة في التوبة ثلاثة:

١- رد المظالم، ٢- وعدم العود، ٣- واستدامة الندم.

ولا يشترط عندنا منها أمر، بل العزم على عدم العود وقت التوبة كاف، ورد المظلمة واجب آخر. ثم في صحة التوبة مؤقتة والتوبة المخصصة ببعض الذنوب خلاف بين المعتزلة، وقالت الأشاعرة بصحة التوبتين، كذا في «المواقف» وشرحه.

قوله: [لا سيما المؤذنة بالخلود، كقوله تعالى: «وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا» الآية (الفرقان. ٦٨ - ٧٠)].

قوله: [مشير إلى الجواب بمنع عمومها، وأنها عقود غير مسورة بالكلية.]



عمومها إنما تدل على الوقوع دون الوجوب . وقد كثرت النصوص في العفو، فيخصص لكل عاصي المذنب المغفور عن عمومات<sup>(٢٧)</sup> الوعيد.

وزعم بعضهم أن الخلف في الوعيد كرم، فيجوز من الله تعالى، والمحققون على خلافه، ..  
من المتوعد ° لا الخلف في الوعد  
أي خلاف  
هذا الزعم

قوله: **دون الوجوب**: [فلا يجب العذاب].

قوله: **وقد كثرت إلخ**: منها: ما مر.

ومنها: أحاديث المغفرة بالاعتراف في الموقف.

ومنها: أحاديث كون العقوبات كفارات، لكنها زواجر عند الحنفية على ما تقرر. والعجب من السلمي أبي شكور مع تصلبه في الحنفية وإفراطه في جمود مسلكه! أسند كون الحدود كفارة مطهرة للذنوب إلى أهل السنة والجماعة، وإنكاره إلى المعتزلة والروافض أنها عندهم زواجر.

ومنها في الصحيحين: «ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياها».

ومنها: ما رواه أبو حنيفة عن واصل عن زيد بن وهب عن أبي ذر مرفوعاً: «من مات لا يشرك بالله دخل الجنة». هكذا رواه ابن خسر في «مسنده»، وأخرجه أحمد والشيخان من حديث، وأحمد والرويان والطبراني في «معجمه الكبير»، والبخاري من حديث أبي أيوب، وأحمد والبخاري في «مسنديهما» من حديث أبي سعيد، وأبو نعيم في «الحلية»، والنسائي وابن خزيمة في «صحيحه» من حديث أبي الدرداء. وللحديث طرق كثيرة.

ومنها: ما رواه البيهقي وغيره عن عبادة مرفوعاً في البيعة على عدم الشرك والسرقة والزنى. وفيه: «ومن أصاب من ذلك شيئاً، فعوقب به: فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئاً، فستره الله عليه: فهو إلى الله، إن شاء غفر له وإن شاء عذبه». وعنه أيضاً مرفوعاً في الصلوات الخمس، وفيه: «ومن لم يأت بمن فليس له عند الله عهد، إن شاء عذبه، وإن شاء أدخله الجنة». انتهى

وهنا أحاديث آخر من حديث في دخول غير مشرك الجنة، ومن حديث أنس في الموحّد مرفوعاً: «ولا تخرجه من الإسلام بعمل». أخرجهما البيهقي وغيره، بل الأحاديث في أمثاله غير محصاة كما قدمنا، وكذا الآيات كثيرة.

قوله: [وإنما يعم أفراد غير المعصية] سواء كانت متبيرة إلى الحدود، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾ (الجن: ٢٣)، وقوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ (النساء: ٩٣). أو لم تكن متبيرة إليه، كقوله: ﴿وَإِنَّ أَلْفَجَارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ (الانفطار: ١٤)، وهذا على تقدير عموم هذه النصوص في حق الكل، وإلا فلا خصوص بلا عموم.

قوله: هو مذهب الأشاعرة ومن سار بسيرهم، فالخلف في الوعيد لا يوجب نقصاً؛

أي والحال

كيف وهو تبديل<sup>(١)</sup> للقول، وقد قال الله تعالى: ﴿مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَئِيَّ﴾.

(ق: ٢٩)

يصح هذا الزعم

الثاني: أن المذنب إذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريراً له على الذنب، وإغراءً للغير عليه، وهذا يتنافى بحكمة إرسال الرسل. والجواب: أن مجرد جواز العفو لا يوجب ظن

أي على الذنب

عدم العقاب، فضلاً عن العلم. كيف! والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد

هو القبر

التحريف

ترجح جانب الوقوع بالنسبة إلى كل واحد، وكفى به<sup>(٢)</sup> زاجراً.

أي بورود هذه العمومات

على جانب العفو

وخير الاعتدال على الصغيرة

٧

سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا ؛ لدخولها تحت قوله تعالى: .....  
أي تحت الموصول في قوله

= لأنه كرم، وهو كمال. والتحقيق ما قدمنا أنه لا قبح فيه؛ لأنه إسقاط الحق من قبل صاحبه، كإبراء رب الدين المدين عن دينه.

(١) قوله: وهو تبديل إلخ: ويلزمه الكذب أيضاً، وهو قبيح منزعه عنه سبحانه، وقد أدرجناه فيما سلف. وقد يقال: الكريم إذا أوعد فشأنه بناء ذلك على المشيئة وإن لم يصرح بما، بخلاف الوعد، فلا كذب ولا تبديل، وإنما حذف ذلك تخويفاً وزجراً. وقيل: لا إخبار فيها، بل هي إنشاء، قصد بها الدعاء على العصاة في صورة الوعيد، والمؤمنين في صورة الوعد، فلا محذور، لكن صدور الدعاء منه تعالى محل إشكال، إلا أن يقال: إنه بناء على العرف، كما في قوله تعالى: ﴿قَتَلَهُمُ اللَّهُ﴾ **أَلَيْسَ يُؤْفَكُونَ** (١) (المنافقون: ٤).

قوله: [بالعين المعجمة: برايمقتن وورغلاندين].

قوله: [هي الانزجار عن القبائح، والحث على المحاسن].

قوله: [فاعل، والباء زائدة].

قوله: [خلافاً للمرجئة والجهمية، قالوا: لا يضر مع الإيمان ذنب. وقد يحتج له بحديث عمر بن الخطاب مرفوعاً: «كما لا ينفع مع الشرك شيء كذا لا يضر مع الإيمان شيء». أخرجه الخطيب، وفي سنده المنذر بن زياد الطائي، قال الدارقطني: متروك. وساق له العقيلي في كتابه هذا الحديث، وساق له ابن عدي في «كامله» من أكبر، وقال سمر بن علي القلاس: كان كذاباً، لكن الحديث أخرجه أبو نعيم في «الحلية»، والطبراني من طريق آخر أيضاً. [أي عقلاً ومنعاً أيضاً، ولا قطع بأحد الجانبين إلا عند التكفير بالحسنات، كالحج والصلوات الخمس ورمضان وصلاة الجمعة وأفعال نواصب، كما ورد: أنها كفارات للذنوب والخطايا. وقد كثرت به الأخبار والآثار.

(٢) قوله: أم لا إلخ: لكن إذا ضم المكفر من الحسنات إلى اجتناب الكبائر: تغفر الصغائر، وهو المحمل لقوله تعالى: =

﴿وَيَغْفِرُ<sup>(١)</sup> مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾، ولقوله تعالى: ﴿لَا يُعَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾<sup>(٢)</sup>،  
 والإحصاء إنما يكون للسؤال والمجازاة، إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث.  
(النساء: ٤٨) عن اخصى المجموع في الكتب سنة  
 أي لا يترك (الكهف: ٤٩)  
 أي حسب عدد

وذهب بعض المعتزلة إلى أنه إذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه، لا بمعنى أنه يمتنع عقلاً بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع؛ لقيام الأدلة السمعية على أنه لا يقع، كقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾<sup>(٣)</sup>، وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر<sup>(٤)</sup>؛  
هذا المقاد حققتاه وبسطناه في رسالة لنا في أحوبة بعض الأسئلة ٣

= ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ أَلْسِيَّاتٍ﴾ (هود: ١١٤)، وقوله: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ الآية (النساء: ٣١)، ولأحاديث كفارات ورد فيها لفظ: «ما اجتنبت الكبائر».

قوله: [والمغفرة لا تتصور إلا فيما يتصور فيه العقوبة].

قوله: [الإحصاء: شمره وضبط كردن].

قوله: [تنمة للدليل؛ لأنه لم يكر صريحاً في العقوبة].

قوله: [كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزال: ٨)].

قوله: لأن العقل يجوز العقاب عليها من حيث هي معصية، وورد السمع بالعفو عنها؛ لكونها صغيرة غفرت بعوض الاجتناب، فلم يخرج عن حد حريم رعاية الحكمة.

(٦) قوله: أن يقع: [فهو امتناع وقوعي، لا ذاتي ولا واقعي ولا عقلي].

قوله: الكبيرة: [فيؤول إلى ما ورد أن الإسلام يجب ما قبله].

(٨) قوله: هي الكفر إلخ: قيل: لأن المطلق يصرف إلى الكامل من أفراد.

قلت فيه: إنه ينافي ما تقرر في الأصول: أن المطلق يجري على إطلاقه، ولا ينصرف إلا إلى ما تم فيه معنى المطلق، لا ما نقص فيه، كالمملوك ناقص في المكاتب. لا إلى الكامل من كل جهة ذاتاً ووصفاً، مع أن الخطاب للمؤمنين لا للكفرة، على أن لفظة «ما» موصولة عامة، وكذا الجمع المضاف إليها، ويشير إليه لفظ الجمع. وتأويل الشارح له بما ذكره تكلف بارء. وصرف متمحض عن الظاهر، فالكفر في نظر الشرع ملة واحدة، وهو مضاف إلى الموصول، لا إلى المخاطبين، حتى يلزم مقابلة الجمع بالجمع، كما في: ركبوا دوابهم.

وبالجمله كل ما قاله ههنا عارٍ عن الإنصاف، وأبو شكور في «تمهيده» جنح إلى أن الكبائر إذا اجتنبت كفر اجتداد الصغائر عند أهل السنة خلافاً للمعتزلة والروافض، وصريح لفظه: أن الحدود والكفارات مطهرة لذنوبه، واحتج عليه تعالى: ﴿جَزَاءُ يَمَا كَسَبَا﴾ (المائدة: ٢٨). ومحدث رجم الزانية إذ قالت: طهرني. ومحدث: «السيف حياء للذنوب»،

لأنه الكامل، وجمع الاسم بالنظر إلى أنواع الكفر، وإن كان الكل ملة واحدة في الحكم، أو إلى أفراد القائمة بأفراد المخاطبين، على ما تمهد من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد، كقولنا: ركب القوم دوابهم، ولبسوا ثيابهم.

## والعفو عن الكبيرة

هذا مذكور فيما سبق، إلا أنه أعاده؛ ليعلم أن ترك المؤاخذه على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة، وليتعلق به قوله: إذا لم يكن من الاستحلال.

وبحديث: «الموت كفارة لكل مسلم». انتهى لينظر في صحة هذه الأحاديث، والتحقيق ما ألقينا، ورضي به علي القاري وغيره أن معناه: تكفير الصفات لا بمجرد الاجتناب، بل بالمكفرات المعهودة في الشرع، تركها؛ لظهورها في الشرع، وليبائها في الأحاديث، وهي مفسرة للقرآن. ولقوله: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ أَلْسِفَاتٍ».

والمكفرات كالصلوات والجمعة ورمضان والحج وغيرها كما ورد في الأخبار، واجتناب الكبائر مستلزم لتكفير هذه الحسنات للسيفات؛ لأنه لو ترك الصلاة مثلا لم يكن محتسبا للكبيرة، وكذا الصوم والوضوء، فعلى هذا أمكن إسناد التكفير إلى الاجتناب بطريق التسبب والإفضاء.

قوله: **وجمع إلخ:** دفع ما يتوهم: أن الكفر واحد، فلا يستقيم الجمع. وجوابه: أنه لا اعتبار أنواعه: الدهرية والإشراك والارتداد والكنائية، أو لا اعتبار أشخاصه القائمة بهم؛ فإن تعدد العرض قد يكون بتعدد موضوعه، والمقابلة باعتبار الإضافة لتقديرية باعتبار القصد، أي كبائركم التي تنهون عنها، وإضافته إلى الموصول لبيان أن جميع المنهي عنه ليست بكبائر، بل منه صفات ومنه كبائر غير الكفر، فتدبر.

قوله: **عن الكبيرة إلخ:** أي يجوز العفو عن الكبيرة بشرط ارتكابها، لا عن استحلالها واعتقاد جوازها، بل مع تصديق حرمتها. والكبيرة غير محصورة، تعرف بإبعاد النار في الكتاب أو الحديث الصحيح، أو شرع الحد عليه، أو تسميته «كبيرة»، جعله خروجاً عن الدين، أو كونه أكثر مفسدة مما نص على كونه كبيرة، أو مثلها مفسدة.

قوله: **ليعلم إلخ:** وللتأكيد والتقرير في محل الخلاف. ثم هذا إذا مات بلا توبة. وقال بعض النبلاء في «حجة الله البالغة»: لعاله تعالى: إما على جري العادة المستمرة أو على خرق العادة، فلا اختلاف بعد اختلاف الجهة؛ لأن الفاسق بلا توبة غير له على خرق العوائد، لا على جري العادة، كما يقال: كل من أكل السم مات، وليس كل من أكله مات. والنقيضان سدقان؛ لاختلاف الجهة. انتهى



لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق. وبهذا يؤول النصوص الدالة على  
 تخليد العصاة في النار، أو على سلب اسم الإيَّان عنهم.  
 كما نطق بكونه معصية صا  
 فيكون نالها للإيمان، وهو الكفر كما مر في أدلتهم  
 كما في الأحاديث السابقة

### والشفاعة<sup>(١)</sup> ثابتة

أهل الكبائر بالمستفيض من الأخبار<sup>(٢)</sup>، خلافاً  
 للمعتزلة.  
 جمع «حير» بالشديد  
 الأنبياء  
 بيان للمبهم في «المستفيض»

= قلت: لكن هذا لا يصلح عن المعتزلة؛ لأنهم جعلوه ممنوعاً بالذات، وعقابه واجبا عليه.

(١) قوله: **والشفاعة إلخ:** في «المواقف»: أجمع الأمة على ثبوت أصل الشفاعة له ﷺ. انتهى لكن نقل السالمى في «تمهيده»: أن من المعتزلة من أنكر الشفاعة أصلاً، ومنهم من أثبت لها ثلاثة:

١- لمرتكب الصغائر مجتنب الكبائر؛ ليغفر له بشفاعة نبي أو ملك.

٢- وللتائب عن الكبائر؛ ليقبل توبته.

٣- وللمتقي الورع؛ لزيادة الدرجات على قدر أعماله.

ولا شفاعة عندهم إلا من الأنبياء أو الملائكة. انتهى

قلت: هذا خلاف ما نقله الشارح وصاحب «المواقف» وغيرهما عنهم، وخلاف العقل أيضاً؛ لأن قبول التوبة ومغفرة الصغائر عند الاجتناب واجبان عندهم، فلا معنى للشفاعة لواجب الوقوع، كما ردّه به هو أيضاً.

ثم مبنى هذا الاختلاف هو أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن عندهم، وعندنا مؤمن، واتفقوا كلهم على: أنه لا شفاعة إلا للمؤمن، لا لواجب الخلود.

قوله: **والأخبار إلخ:** فقد أخرج ابن ماجه من حديث عثمان بن عفان: «يشفع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء، ثم العلماء، ثم الشهداء». وعند الشيخين من حديث أبي سعيد الخدري مرفوعاً: «فيقول الله تعالى: شفعت الملائكة، وشفع النبيون، وشفع المؤمنون، ولم يبق إلا أرحم الراحمين». وأخرج الترمذي من حديثه أيضاً مرفوعاً وحسنه: «إن من أمي من يشفع لعنّام، ومنهم من يشفع للقبيلة، وللرجل والرجلين على قدر عملهما». وروى الترمذي وابن ماجه وابن حبان وغيرهم: «ليدخل الجنة بشفاعة رجل من أمي أكثر من بني تميم».

(٢) قوله: **من الأخبار إلخ:** منها: أحاديث المقام المحمود، فقد روى أبو حنيفة عن مصعب بن سعد عن أبيه سعد رفعه عن قوله تعالى: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ (الإسراء: ٧٩). قال: «الشفاعة». أخرجه ابن خسر في «مسند» ورواه الإمام أيضاً عن عطية عن أبي سعيد وعن أبي روبة عنه وعن يزيد الفقير عن جابر مطولاً، وعن سلمة بن كهيل =

وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة، فبالشفاعة أولى، وعندهم  
 لَمَّا لَمْ يَجْزْ لَمْ يَجْزْ <sup>في الكافر فيها</sup> ولو بلا توبة <sup>أ</sup> فحواره بالشفاعة أي المعتزلة

لنا قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَغْفِرُ لَذَنبِكَ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾؛ فإن أسلوب هذا الكلام .....  
 (المذثر: ٤٨) أي سياقه

= عن أبي الزعراء عن ابن مسعود.

وأخرج البخاري من حديث ابن عمر موقوفا في تفسير الآية، وفيه: حتى تنتهي الشفاعة إلى النبي ﷺ، فذلك يوم يبعثه الله المقام.

ومن حديث أبي سعيد في حديث الشفاعة مطولا، وفي آخره: ثم تلا هذه الآية: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ﴾ الآية، وقال: وهذا هو المقام المحمود الذي وعده نبيكم ﷺ.

وروى أحمد والبيهقي من حديث أبي هريرة رفعه في تفسير الآية، فقال: هي الشفاعة.

وروى أحمد من حديث كعب بن مالك رفعه: «يحشر الناس يوم القيامة فأكون أنا وأمتي على تلٍّ، فيكسوني ربي حلة خضراء، ثم يؤذن لي، فأقول ما شاء الله أن أقول، فذلك المقام المحمود».

ومن حديث ابن مسعود مطولا في تفسير المقام المحمود، وفيه: «ثم أقوم عن يمين الله مقاما يغبطني فيه الأولون والآخرون». انتهى

وعليه ذهب البعض: أنه يجلس مع الله على الكرسي. ورده الواحدي بوجه عقلي. وأجيب بأنه أخرجه أحمد من طرق شتى، وصححه الدارقطني، وأنكر على منكره وأنشد:

حديث	الشفاعة	عن	أحمد	إلى	أحمد	المصطفى	نسده
وجاء	الحديث	بإقاعده	على	العرش	أيضا	ولا	بجحد
أمروا	الحديث	على	وجهه	ولا	تدخلوا	فيه	ما يفسده
ولا	تنكروا	أنه	قاعد	ولا	تنكروا	أنه	يقعده، انتهى

وهذا دأب السلف، لا يصرفون النصوص، ويكلون كيف المتشابه إلى منزله. والمقام المحمود قيل: هو إعطاء لواء الحمد.

وقيل: الشفاعة لإخراج بعض أهل النار.

وقيل: قبول شفاعته إذ يقوم بعد ما يقوم جبرئيل ثم إبراهيم ثم موسى ثم عيسى.

وقيل: مقام أقرب فيه من جبرئيل.

يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة، وإلا لَمَا كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد إلى تقييح حالهم وتحقيق يأْسهم: مَعْنَى؛ لأن مثل هذا المقام يقتضي أن يُوسَّموا بما يخصهم، لا بما يعمَّهم وغيرهم.

أي قوله «فَمَا تُشَفِّهُم»  
أي جعله متحققا  
اسم «كان»  
من التوسيم، من السمة، وهي العلامة  
بحال يشملهم والمؤمنين

وليس المراد أن تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه، حتى يرد عليه أنه إنما يقوم حجة على مَنْ يقول بمفهوم المخالفة. وقوله عليه: «شفاعتي» لأهل الكبائر من أمتي.....

ومنه مفهوم الشرط ومفهوم الصفة ومفهوم اللقب  
تفريع على المنفي، لا النفي  
والمعتزلة غير قائلة به، فلا حجة عليهم

(١) قوله: **على ثبوت إلخ**: وعلى أنها ليست بمجرد رفع الدرجة كما تقوله المعتزلة؛ لأن النصوص تشير إلى قبح الحال وتحقيق اليأس بنفي الشفاعة عنهم، وهذا النحو من الشفاعة لرفع الدرجة لا يلزم من نفيه ذلك القبح واليأس. وتشير أيضا إلى حق الشفاعة في حق غير الكافرين، أهل الكبائر كانوا أو غيرهم.

وما يتوهم: أن مرتكب المكروه تحريما يستحق حرمان الشفاعة كما في الأصول، فأهل الكبائر أولى بالحرمان: ساقط؛ لأنه يجوز أن يراد حرمان كمال الشفاعة، لا نفي أصلها أو حرمانها عند احتساب الكبائر، أو حرمان كونه شافعا لا مشفوعا له، أو حرمان شفاعة رفع الدرجة أو عدم دخول النار، فيجوز لإخراجه عن النار، أو حرمانها في بعض مواقف المحشر. مع أن الاستحقاق لا يلزمه الوجود.

(٢) قوله: **يوسموا إلخ**: أي يبين علامتهم الخاصة لا العامة، فمفهوم المخالفة ثبت من سياق الكلام، وقرب من المفهومية إلى المنطوقية، أو ثبت عن كون السكوت في معرض البيان بيانا.

(٣) قوله: **شفاعتي إلخ**: روي عن جماعة من الصحابة والتابعين:

١- منهم أنس بن مالك، ولحديثه طرق:

طريق ثابت البناني عنه مرفوعا به، أخرجه البيهقي، وصححه إسناده، والترمذي وقال: حسن صحيح غريب من هذا الوجه، وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم.

وطريق أشعث الحدايني عنه رفعه به، أخرجه البيهقي وأحمد وأبو داود، وابن خزيمة وابن حبان في «صحيحهما».

وطريق قتادة عنه رفعه بلفظ: «الشفاعة لأهل الكبائر من أمتي»، أخرجه البيهقي في «سننه»، وابن خزيمة في «صحيحه».

وطريق مالك بن دينار عنه به، وزاد قوله: وتلا قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ﴾ الآية.

وطريق يزيد بن أبان الرقاشي عنه، رفعه بلفظ: قلنا: يا رسول الله، لمن تشفع؟ قال: «لأهل الكبائر من أمتي وأهل

العظائم وأهل الدماء». أخرجهما البيهقي. والأخير رواه أبو حنيفة عن يزيد عنه في «مسنده»، وشرحناه في حواشيه، وورد مضعف عندهم.

وهو مشهور، بل الأحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى<sup>(١)</sup>.

ولو خصوص ألفاظها آحادا

- وطريق زيادة النميري عنه بلفظ: «إن شفاعتي - أو إن الشفاعة - لأهل الكبائر»، أخرجها البيهقي.
- ٢ - ومنهم جابر بن عبد الله، أخرج الترمذي وابن ماجه وابن خزيمة وابن حبان والحاكم والبيهقي من حديث الباقر عنه به مرفوعا. وفي لفظ: «من لم يكن من أهل الكبائر فما له وللشفاعة؟». وفي رواية: فقلت: ما هذا يا جابر؟ قال: نعم يا محمد، إنه من زادت حسناته على سيئاته فذلك الذي يدخل الجنة بغير حساب، وأما الذي قد استوت حسناته وسيئاته فذلك الذي يحاسب حسابا يسيرا، ثم يدخل الجنة، وإنما الشفاعة شفاعة رسول الله ﷺ لمن أوبق نفسه وأغلق ظهره.
- ٣ - ومنهم كعب بن عجرة، أخرج حديثه الخطيب في «جامعه» والبيهقي في «البعث» عنه: قلت: يا رسول الله، الشفاعة الشفاعة، فقال هذا، فذكره.
- ٤ - ومنهم ابن عباس، أخرج حديثه الطبراني.
- ٥ - ومنهم حذيفة موقفا: إن الله يغني المؤمنين عن شفاعة محمد ﷺ، ولكن الشفاعة للمذنبين المؤمنين والمسلمين. أخرجه البيهقي.
- ٦ - ومنهم طاوس مرسل مرفوعا باللفظ الأول، أخرجه عبد الرزاق ثم البيهقي، وقال: هذا مرسل حسن، يشهد لكون هذه اللفظة شائعة فيما بين التابعين.
- (١) قوله: متواترة المعنى: منها ما مر. ومنها: حديث جابر رفعه: «أعطيت خمسا: نصرت بالرعب مسيرة شهر. وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا. وأحللت لي الغنائم. وبعثت إلى الناس كافة. وأعطيت الشفاعة». أخرجه الشيخان. ومنها: حديث أبي ذر كذلك، أخرجه أحمد والبخاري في «مسنديهما».
- ومنها: حديث ابن عمر كذلك، أخرجه البيهقي. ومنها: حديث ابن عباس كذلك، أخرجه الطبراني في «معجمه» وأبو نعيم في «الدلائل». ومنها: حديث أبي هريرة كذلك، أخرجه أحمد والبخاري في «مسنديهما»، والبيهقي وابن أبي شيبة، وهذا الحديث أخرجه عن جماعة آخرين من الصحابة، بسطه الحافظ القاسم بن قطلوبغا الحنفى في تخريج أحاديث «الشفاء». ومنها: حديث حذيفة، رفعه مطولا في باب الشفاعة، أخرجه البخاري. ومنها: أحاديث أنس وأبي هريرة وغيرهما، رفعوها مطولة في انتهاء الشفاعة إليه ﷺ، وقيامه، وإباء بقية الأنبياء عنها، أخرجهما الشيخان. وهكذا عن أبي بكر وعقبة بن عامر وأبي سعيد وابن عباس.
- وروى البيهقي وأبو نعيم في «الحلية» من حديث أنس رفعه: «أنا أول من تنفلق الأرض عن جمجمته ولا فخر، وأنا سيد الناس يوم القيامة ولا فخر، ومعى لواء الحمد يوم القيامة، وأنا أول من تفتح له الجنة ولا فخر، فأتي فأخذ بحلقة الجنة» الحديث. وفيه: «فأخبر له ساجدا»، ثم ذكر الشفاعة. وأخرج الطبراني في «أوسطه» من حديث أنيس بسند ليس بقوي، به: «لأشفعن يوم القيامة لأكثر مما في الأرض من حجر وشجر». ومنها: حديث أبي هريرة رفعه، وفيه: «وأنا أدخر دعوتي؛ شفاعة لأمتي يوم القيامة»، أخرجهما الشيخان. وهذه الأحاديث طرق مختلفة، ولكل من هذه الصحابة أحاديث مختلفة في =



واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى: ﴿وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةٌ﴾، وقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾.  
لا تكفي ولا تنفي  
لأعبيد من العصاة  
من الرؤساء والسادة  
نصب على المصدرية أو المفعولة  
صديق أو قريب  
(غافر: ١٨)  
(البقرة: ٤٨)

والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الأشخاص والأزمان والأحوال: أنه يجب تخصيصها بالكفار ؛ جمعاً بين الأدلة.  
أي الآيات  
لنا ولكم

ولمّا كان أصل العفو والشفاعة ثابتاً بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والإجماع: قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقاً، وعن الكبائر بعد التوبة، وبالشفاعة لزيادة الثواب.....  
من الصحابة  
بعد ما لم يسمعهم الإنكار

= المضمون مشتركة في الشفاعة.

وقد وردت أحاديث كثيرة في الدعاء، وفي الأعمال الحسنة لنيل الشفاعة، وهي غير محصاة.

منها: حديث دعاء الوسيلة بعد الأذان، وقد أخرج مسلم من حديث أبي هريرة رفعه: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة، وأول من ينشق عنه القبر، وأول شافع، وأول مشفع». وروى الترمذي والدارمي من حديث ابن عباس، ما فيه: «وأنا أول شافع وأول مشفع».

ومنها: حديث أنس رفعه: «أنا أول شفيع يوم القيامة» الحديث. وحديث جابر: «أنا قائد المرسلين، ولا فخر» الحديث، وفيه: «وأنا أول شافع ومشفع، ولا فخر». وحديث أنس، وفيه: «وإني أحبأت دعوتي شفاعة لأمتي».

وحديث أبي بن كعب وأبي هريرة وعبد الرحمن بن أبي عقييل وغيرهم، أخرجها البيهقي. وبالجملة الأحاديث فيه غير محصاة أنواعها وأصنافها، فضلاً عن أفرادها، ومن جملتها أحاديث إخراج الموحدين من النار بشفاعة علي كثرها وتواترها، فالحق أن كل نوع من أحاديث الشفاعة متواتر، فضلاً عن مجموعها.

(١) قوله: بمثل: [زاد لفظ المثل؛ إشارة إلى التعدد وعدم الحصر في المذكور].

قوله: بعد تسليم إلخ: إشارة إلى أن المراد بالنفس: اليهود؛ لنزول الأولى فيهم، وإلى أن عموم النكرة قد لا يبقى في ضميرها، كما في: «لا رجل في الدار بل على السطح»، لا يلزمه كون كل رجل على السطح.

وفيه: أنه في الإثبات لا النفي، والظاهر نفي للأجزاء، والشفاعة بالدات بلا إذنه تعالى، كما يشير إليه النصوص الأخر الكثيرة، كقوله تعالى: ﴿لَا تَنْفَعُ الشَّفَعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ (سبا: ٢٣)، وقوله: ﴿لَا يَسْفُوتُهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ يَأْمُرُهُ بِعَمَلٍ﴾ (الأنبياء: ٢٧).

قوله: بالكفار إلخ: كما هو حال المخصص الكلامي بالنسبة إلى العام؛ إذ دلالة عامة والإرادة منه خاصة، كما في الأصول، فالعجب ممن لا يفهمه مع علو كعبه في العلوم ودكاوته!

وكلاهما<sup>(١)</sup> فاسد.

أما الأول: فلأن التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب

لوجوب العفو

عندهم، فلا معنى للعفو<sup>(٢)</sup>.

أي للشفاعة للعفو، أو لجواز العفو

وأما الثاني: فلأن النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو من الجناية.

الأولى لفظة «عن»

وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار وإن ماتوا من غير توبة

صغيرة، مائة زنة حبة شعير

لقلوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾. ونفس الإيمان عمل خير، لا يمكن أن يرى

أي قدر ذرة أي ينله جزم بالشرط

(١) قوله: وكلاهما: [أي القول بالعفو والقول بهذه الشفاعة].

(٢) قوله: فلا معنى للعفو: قيل: هو بناء على ما هو المشهور عنهم: أنه بالصغيرة لا يستحق العذاب، اجتنب الكبائر أو لا.

ولا يرد أنه ممنوع في غير المجتنب، وغير مفيد في المجتنب.

وعندي معناه: أنه لا جدوى معتد بها في غير المجتنب بعد القطع بخلوده في النار، ولا معنى في المجتنب.

(٣) قوله: على الشفاعة إلخ: قيل: له ﷺ أنواع من الشفاعة:

منها: في قوم؛ ليدخلوا الجنة بغير حساب، كما ورد في حديث أبي هريرة: «أدخل من أمتك من لا حساب عليه». وهذا مخصوص به.

ومنها: في قوم استوجبوا دخول النار، فلا يدخلونها.

ومنها: للإخراج من النار.

ومنها: في تخفيف العذاب، كما في أبي طالب.

ومنها: لمن مات في المدينة.

ومنها: لمن صبر على لأوائها.

ومنها: لمن صلي عليه بعد الأذان.

ومنها: لإراحة الناس من الموقف، تضيق بهم الحناجر، ويبلغ منهم العرق والشمس.

ومنها: عند الحساب والصراف.

وهكذا كما لرفع الدرجات. وقال النووي: خمسة.

قوله: في النار إلخ: عليه إجماع السلف الصالح والتابعين قبل ظهور المخالف. وورد فيه نصوص كثيرة من الآيات

لحديث المتواترة المعنى، فقد روى أبو حنيفة عن ربيعي عن حذيفة رفعه: «يخرج الله قوما من الموحدين من النار بعد ما =

جزاؤه قبل دخول النار، ثم يدخل النار؛ لأنه باطل بالإجماع، فتعين الخروج من النار.

ولقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ﴾.

(التوبة: ٧٢)

وجهه: أنه مطلق عن قيد العمل

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ﴾، إلى غير

(الكهف: ١٠٧)

ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن من أهل الجنة، مع ما سبق من الأدلة القاطعة

الدالة على أن العبد .....

= امتحشوا، فصاروا حمما، فيدخلهم الجنة الحديث، وأخرجه البخاري مطولا، وروى الشيخان من حديث أبي سعيد رفعه: «من وجدتم في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجوه». وقد تملأت «الصحاح» و«المسانيد» و«الجوامع» على أحاديثه عن جم غفير من الصحابة مطولة ومختصرة. قال الترمذي: وقد روى ابن مسعود وأبو ذر وعمران بن حصين وجابر ابن عبد الله وابن عباس وأبو سعيد الخدري وأنس عن النبي ﷺ قال: «سيخرج قوم من النار من أهل التوحيد ويدخلون الجنة»، وهكذا روي عن سعيد بن جبير وإبراهيم النخعي وغير واحد من التابعين في تفسير هذه الآية: ﴿رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾ (الحجر: ٢)، قالوا: إذا أخرج أهل التوحيد من النار وأدخلوا الجنة، يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين. انتهى

وقد أخرج حديث أبي هريرة وأنس وابن مسعود وعمران وأبي سعيد وأبي ذر وجابر مصرحة مطولة، وصححها. وفي بعض أحاديث الصحاح: «من كان في قلبه أدنى أدنى من مثقال حبة من خردل فأفعل»، وفي رواية ابن عباس: «ولا أزال أشفع حتى أعطى صككا برجال أمر بهم إلى النار، حتى إن خازن النار ليقول: يا محمد، ما تركت لغضب ربك في أمتك من نقمة».

(١) قوله: **باطل إلخ**: فإن جزاء الإيمان ثواب أعظم، وأن دار الثواب هي الجنة، فلا يرد: أنه يجوز أن يرى ثوابه في أثناء العذاب بالتخفيف.

قوله: **وقوله تعالى**: [فيه أنه مقيد بالعمل الصالح، وفيه الاتفاق].

(٣) قوله: **الدالة إلخ**: روى أبو حنيفة فيه أحاديث في «مسنده»، وشرحناها في حواشيه، وقد قال الله: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَمْرًا مِنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ (الكهف: ٣٠)، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ (النساء: ٤٠). وروى البيهقي عن أنس مرفوعا «ثلاث من أصل الإيمان: الكف عمن قال: لا إله إلا الله، لا تكفره بذنوب، ولا تخرجه من الإسلام بعمل» الحديث. وله شواهد أخرجه في كتاب الإيمان، وقال في كتاب البعث: وعلى هذا درج من مضى من الصحابة والتابعين وأنساعهم ﷺ أهل السنة والجماعة. انتهى وقال الشافعي: وإليه ذهب فقهاء الأمصار. انتهى وقد قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ لَنُنَاجِيَ الَّذِينَ أَنْفَرُوا مِنْكُمْ﴾ (مرم: ٧٢)، وقال: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ (الأنبياء: ٢٨).

لا يخرج بالمعصية <sup>عن الإيمان</sup>. وأيضاً الخلود في النار من أعظم العقوبات، وقد جعل جزاء <sup>كثراً ولو لغاوت كفا</sup> للكفر الذي هو أعظم الجنيات، فلو جوزي به غير الكافر لكانت زيادة على قدر الجناية، <sup>باعتبار المدة والعدد</sup> فلا يكون <sup>بوعا ولو اختلف أصنافه</sup> عدلاً.

### وذهبت المعتزلة إلى أن من أدخل النار فهو خالد فيها

لأنه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة؛ إذ المعصوم <sup>صفة له صاحب كبيرة</sup> والتائب وصاحب الصغيرة <sup>أي المحفوظ عن الذنب</sup> إذا اجتنب الكبائر ليسوا من أهل النار، على ما سبق من أصولهم، والكافر مخلد بالإجماع. وكذا صاحب الكبيرة مات بلا توبة، بوجهين، الأول: أنه يستحق العذاب، <sup>صفة له صاحب إلخ وهو متكرر لكون اللام للمعهد ذهنا</sup>

١ قوله: المعصية [ولو كبيرة غير علامة التكذيب].

٢ قوله: <sup>ولا يكفر</sup> إلزام عليهم، وإلا فلا يتصور معنى الظلم وعدم العدل في حقه؛ فإنه يفعل في ملكه كيف يشاء. وأما نفي الظلم في النصوص، وضمانه على نفسه عدم الظلم في الأخبار: فهو باعتبار الجاري العادية وظواهر الصور في عالم الأسباب، كأنه قدر حاكماً أعلى من سائر الحكام. وقد يتوهم أنه يمكن التفاوت بينهما في العذاب بالشدة والضعف. وأجيب بأن الخلود جعل جزاء المطلق الكفر بلا قيد الشدة، مع أنه قد ورد عند مسلم: «أهون أهل النار عذاباً أبو طالب»، فعلم: أن الخفة ليست مناطاً لتمييز المؤمن عن الكافر، بل هو الخلود. وقد يقال: إن هذا تنبيه لا دليل، وإنما الدليل هو النصوص فلا نقض.

(٣) قوله: لأنه إلخ: وجه الحصر: أن المكلف: ١- إما كافر ٢- أو مؤمن ٣- أو فاسق.

والكافر مخلد اتفاقاً. والمؤمن إما مرتكب الصغيرة مجتنب الكبيرة؛ لأن مقتضاها فاسق، وهو الثالث. ومرتكب الصغيرة مع الاجتناب تائباً كان أو لا مغفور له عندهم، فليس من أهل النار. والفاسق إما تائب، فهو مغفور له أيضاً اتفاقاً، وإما غير تائب، فهو المتنازع، فهو مستحق النار اتفاقاً. والنزاع فيه في أمرين: أحدهما: مستحق لها بمعنى الوجوب عندهم، وبمعنى أنه يلحق بأعماله عندنا. والآخر: أنه مستحق دوام العذاب عندهم، ومستحق العذاب المنقطع عندنا. فالنزاع في ثلاثة: هذان وجواز عقاب صاحب الصغيرة مع الاجتناب إذا لم يكفرها مكفر من الحسنات. وهذا مما قد فرغ عنه، وكذا عن عدم الاستحقاق بمعنى الوجوب فيما سبق.

٤ قوله: <sup>معصية</sup> [فمن لم يصدر عنه ذنب، فلو صدر فلو تاب فتائب، وإلا فالصادر إما كفر، أو كبيرة أو صغيرة مشوبة بالكبائر، أو لا].



وهو مضره خالصة دائمة، فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة. والجواب: <sup>عن خلط المع</sup> <sup>الجمع معه</sup> <sup>عن شوب الضرر</sup>

منع قيد الدوام، بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه، وهو الاستيجاب، وإنما الثواب <sup>أي عدم تسليم اعتباره في معناها</sup> <sup>أيضا</sup> <sup>على الله سبحانه</sup> فضل منه، والعذاب عدل، فإن شاء عفا، وإن شاء عذبه مدة، ثم يدخله الجنة. <sup>سبحانه</sup>

الثاني: النصوص الدالة على الخلود، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾، وقوله

تعالى: ﴿مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾. <sup>(النساء: ٩٣)</sup> <sup>في أوامرهما ونواهيهما</sup> <sup>جزم بالشرط</sup> <sup>يتجاوز مجازمه</sup> <sup>(النساء: ١٤)</sup> <sup>حال عن الفاعل مقدرة</sup> <sup>أى عملها قصدا</sup> <sup>جمعه نظرا إلى معنى الموصول</sup> <sup>(البقرة: ٨١)</sup>

والجواب: أن قاتل المؤمن لكونه <sup>(٤)</sup> مؤمنا لا يكون إلا كافرا، ..... <sup>أي من حيث إنه مؤمن</sup>

قوله: **مضره إلخ:** كلا القيددين صالحان للمنع؛ لعدم الدليل على شيء منهما، لكن منع قيد الخلود غير مفيد؛ لأن تسليمه غير مضر. وما يقال: إنها لو لم تخلص لم يتميز عن مضار الدنيا: مدفوع بأنه إنما يتم لو برهن على حصر وجوه التمايز في هذا الوجه، ويمكن التمايز بينهما كيفما وكما، وبعوارض ومشخصات أخرى، كما بين ثمار الدنيا والجنة.

قوله: **قيد الدوام:** قد يتوهم أنه لو انقطعت لم تكن خالصة، وقد عرفت أن ذلك أيضا غير مبرهن عليه، مع أن مجرد تصور النجاة لا ينافي بخلوص العذاب في نفسه، بل إنما يسلم لو سلم تصورهما، لكن شدة تألم العذاب تنهله عن كل شيء، حتى إن نفس الموقف والساعة موصوف بأنه: ﴿تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَرَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَرَىٰ﴾ (الحج: ٢)، وبأنه: ﴿وَلَا يَسْأَلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا﴾ (المعارج: ١٠)، وبأنه: ﴿يَوْمَ يَقْرَأُ الْمُرءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّيهِ وَأَبِيهِ وَصَدِّيقَتِهِ وَنَبِيِّهِ﴾ (عس: ٣٤-٣٦)، وبأنه: ﴿يُودُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِي﴾ (المعارج: ١١).

وقد يجاب بأنه يجوز أن لا يخلق الله في المثاب والمعاقب العلم بالانقطاع، فلا حزن للأول ولا فرح للثاني. انتهى لكن قد ورد الصبيحة بطلب الشفاعة في الإخراج، فوجود العلم - بل مع الالتفات بالفعل - قد ظهر، ولو في الجملة.

قوله: ..... وكأحاديث كثيرة في الكبائر، ورد فيها لفظ: «لم يرح»، أو: «لم يتسم رائحة الجنة»، أو لفظ: «حرم الله عليه الجنة»، أو لفظ: «لا يكلمهم الله، ولا ينظر إليهم». وأمثال ذلك كثيرة في الأخبار متعسرة الإحصاء.

قوله: **لكونه إلخ:** أي كان منشأ قتله إيمانه، فيكون الإيمان مبغوضا له، وهو كفر. وهذا مأخوذ من أخذ الوصف في أحد طريقي الحكم؛ فإنه يؤذن بأن له دخلا في الحكم أو بأنه علة لوقوعه. ولو سلم أنه خلاف الظاهر فقد يرتكب لتوفيق الأدلة وقد روى مسلم من حديث طفيل بن عمرو في قصة قاتل نفسه، واللفظ المرفوع فيه: «اللهم وليديه فاغفر». انتهى <sup>فيها</sup> عوقب في يديه. وفيه: «ما صنع بك ربك؟ فقال: غفر لي بحجرتي إلى نبيه». انتهى فقاتل الغير أخف منه، وهكذا =

وكذا مَنْ تَعَدَّى جميع الحدود ، وكذا مَنْ أَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ وشَمَلَتْهُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ. وَلَوْ سَلَّمَ  
من جعلتها: حد الإيمان ولا إحاطة به إلا بسلب الإيمان، وإلا لحلها هذا الحسب  
 فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل<sup>(١)</sup>، كقولهم: سَجَنٌ مُخَلَّدٌ.....  
زيادة ر أي مغلد فيه

= نصوص كثيرة قرآنية ونبوية في عدم الخلود. وما ورد من الخلود أو الكفر وغيرها كما في حق الآبق والنياحة وشق الجيوب والغش وحمل السلاح على المؤمن والنمام والمتكبر ومسبل الإزار والمنان وحالف الزور وتارك الصلاة وقاتل النفس وغير ذلك: فكيفها تهديد وتغليظ، وقد حققوه في مواضعها.

(١) قوله: **جميع الحدود إلخ**: لأن من حدوده الإيمان ولوازمها، فإذا جاوزها صار كافرا. وكذا الإحاطة لا يتصور إلا بزوال الإيمان، وإلا لم يحط بالسيئة، بل كان في جانب منه حسنة، بل أفضل الأعمال كما ورد: «أعلى الحسنات».

(٢) قوله: **الطويل إلخ**: قالوا: يعارضه قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ أَخْلَدَ﴾ (الأنبياء: ٣٤)، مع أن المكث الطويل لبعض الإنسان، كنوح عليه السلام.

والجواب من وجهين: الأول: أن الخلود يطلق على كلا المعنيين، كما يقال: حبس مغلد، ووقف مغلد، وخلد الله ملكه، كـ«القدم» يطلق على الدوام، وعلى مزيد المدة الماضية، كما يقال: هذا قول القدماء، وكقوله تعالى: ﴿كَأَلْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ (يس: ٣٩). ويتعين أحد المعنيين بنهوض قرينة، فقامت في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا﴾ الآية على إرادة الدوام؛ بحافة وتنزيها عن الكذب، وفي قوله: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا﴾ الآية على طول المكث؛ جمعا بين الأدلة القطعية.

والثاني: أن الخلود المؤكد بالتأييد يراد به الدوام قطعا، ولا يقطع به في غيره إلا بقرينة، وقد ورد الخلود في حق أهل الجنة والكفار أهل النار مؤكدا بالتأييد، كقوله: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾، فيراد به الدوام. ولا يتعين الدوام في آية قتل النفس، فلا يراد به الدوام، بخلاف قوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا﴾ الآية؛ لأن فيه قرينة صارفة.

وقد يستدل لهم بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الْفُجَارَ لَئِي حَجِيمٍ﴾ يَصْنَعُونَهَا يَوْمَ الدِّينِ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ (الانفطار: ١٦-١٧).

وبجاب عنه أولا: بأنه يراد به الفاجر الكامل الفجور، وهو الكافر، كما في قوله: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرَةُ الْفَجَرَةُ﴾ (عس: ٤٣). وفيه ما مر: أنه خلاف مقتضى الإطلاق لا مقتضاه، وأنه خلاف مقتضى مقابلة الأبرار في قوله: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ (الانفطار: ١٣)؛ إذ غيرهم الكفرة والفسقة كلاهما.

وثانيا: أنه مصروف الظاهر؛ إذ لا يراد أنهم كذلك في الحال، فيتأول بالاستحقاق، فيخرجهم برحمته مع استحقاقهم للخلود. وفيه: أن الحملة الاسمية لا تقتضي الحالية، بل الثبوت مطلقا، مع أنه خلاف مذهبنا أنهم غير مستحقين للخلود، على أن مستحق الخلود لا يغفر له اتفاقا، وأيضا الإخراج خلاف قضية الحكمة والعدل، وهي عندهم واجبة.

وثالثا: أن القضية مطلقة عامة لا دائمة، فلا يلزم دوام عدم الغيبة، وبالنظر إلى الواقع إما مطلقة وقتية على أصلنا، وهو عدم الوجوب. أو وقتية مطلقة على أصلهم الوجوب، فلا يلزم إلا عدم غيبتهم في ذلك الوقت المعين لعذابهم بالفعل أو =

ولو سُلِّمَ فمعارض بالنصوص الدالة على عدم<sup>(١)</sup> الخلود، كما مر.

### والإيمان

في اللغة: التصديق، أي إذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقاً، إفعال<sup>من أي اعتباره صادقاً</sup> «الأمن»، كأن حقيقة «آمن به»: آمنه التكذيب والمخالفة. يُعَدَّى باللام، كما في قوله تعالى....  
أي من تكذيبه

= بالضرورة، وهذا ما سنح لي الآن.

وقد سمح خاطري بوجه آخر، لعله الواقع، هو أن المراد أنه لا يمكنهم الغيبة وقت إدخالهم العذاب فراراً وحذاراً عنه، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا هُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾، وفي قوله: ﴿وَلَنْ تُعْجِزَهُ هَرَبَاتٌ﴾ (الجن: ١٢)، ونظائره كثيرة في النصوص، ولعله على وفق المحاورة.

(١) قوله: **على عدم إلخ**: وعلى اختصاص الخلود بالكفرة، كقوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ (يونس: ٢٦)، وقوله: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ﴾ (الرحمن: ٦٠)، وقوله: ﴿أَنَّ الْعَذَابَ عَلَىٰ مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ (طه: ٤٨)، وقوله: ﴿إِنَّ الْحَزْنَ أَشَدَّ وَالسُّوَىٰ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (النحل: ٢٧)، وقوله: ﴿كَلَّمَ أَلْفِي فِيهَا فَوْحٌ﴾ إلى قوله: ﴿فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الملك: ٨-٩). وبأمثال هذه النصوص ذهب مقاتل بن سليمان المفسر والمرجئة إلى: أن لا عذاب للفساق، بل لخصوص الكفرة. وهذا باطل؛ لما تملأت النصوص من التنزيل والحديث على عذاب بعض العصاة، كما لا يخفى على من تفحص عنها، ولذا قلنا بالتفصيل؛ جمعا بين الأدلة.

قوله: **في اللغة إلخ**: المراد بها: ما يلزأ عرف الشرع، فيشمل العرف العام ويجرى استعمال العامة، وإلا فهو في اللغة: إعطاء الأمن؛ لكونه إفعالا؛ لتعدية الأمن.

قوله: **حكم المخبر إلخ**: قيد اتفاقي، وإلا فهو إذعان قضية وخبر، أخبر به مخبر أو لا. وأما الإيمان بأوامره تعالى ونواهيه وليست إخباراً بل إنشاء، فهو بمعنى: إذعان أنها من الله، أو أن هذا واجب وهذا حرام، أو أن خبر المخبر عنها صادق، أو أن الرسول مخبر فيها عن الله حقاً، وهذه كلها إخبار. أو هو الإيمان بمعنى: القبول وتسليم أوامره ونواهيه، وشغل الذمة بها، فافهم.

(٢) قوله: **إفعال**: [أي لفظ «الإيمان» على زنة «إفعال» من مادة الأمن].

، قوله: **يعدى إلخ**: قال الشارح في «شرح المقاصد»: هو يعدى بالباء؛ لاعتبار معنى الإقرار والاعتراف، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَٰؤُلَاءِ هُمْ يَحْكُمُونَ بِأَقْوَالِهِمْ﴾ (البقرة: ٢٨٥). وباللام؛ لاعتبار معنى الإذعان والقبول، كقوله تعالى حكاية: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ (يوسف: ١٧). انتهى وقيل: هو متعد بنفسه، كما في «الصحاح»، فلا يتعدى باللام ولا بالباء، بل كلاهما لتقوية العمل، سواء دخلتا على المؤمن به - كما في قوله المذكور، وقوله تعالى: ﴿أَتُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَالُونَ﴾ (الأنعام: ١١١) - أو لا.

حكاية عن إخوة يوسف عليه السلام: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾، أي بمصدق، وبالباء كما في قوله عليه السلام: «الإيمان أن تؤمن بالله»<sup>(١)</sup> الحديث، أي تُصدق.

### وليست حقيقة التصديق أن تقع في القلب نسبة الصدق

<sup>٣</sup> على وجه التخييل

١. قوله: **أن تؤمن بالله إلخ**: تمامه: «وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره» الحديث. قاله في جواب سؤال جبرئيل عليه السلام. وهذا الحديث أم السنة، وأجمع جوامع الأحكام، له قصة وألفاظ وطرق كثيرة عن جماعة من الصحابة، أخرجه مطولا ومختصرا، فأخرجه الشيخان وأبو داود والنسائي وغيرهم من حديث أبي هريرة، ومسلم في «صحيحه» والأربعة في «سننهم» وأبو عوانة وابن خزيمة في «صحيحهما» وأحمد من حديث عمر، والبخاري في «مسنده» والبخاري في «جزء خلق الأفعال» من حديث أنس بسند حسن، وأبو عوانة في «صحيحه» من حديث جرير البجلي، وأحمد في «مسنده» من حديث ابن عباس وأبي عامر الأشعري بسند حسن، وأحمد في «مسنده» والطبراني في «معجمه الكبير» وسعيد بن منصور في «سننه» وأبو نعيم في «الحلية» من حديث ابن عمر. ورواه أبو حنيفة من حديثه من طريق علقمة بن مرثد عن يحيى بن يعمر عنه في قصة القدرية، أخرجه الخلعي في «فوائده»، وابن خمر و الحارثي في «مسنديهما».

وللكل طرق متعددة وألفاظ، وفي بعضها زيادة «ولقائه»، وفي بعضها زيادة «والبعث بعد الموت»، وفي بعضها ذكر الحساب والميزان والجنة والنار، كما في حديث ابن عباس عند أحمد وفي رواية سليمان التيمي عن يحيى بن يعمر عند ابن خزيمة. وفي بعضها: «وتؤمن بالقدر»، كما عند الإسماعيلي في «مستخرجه». والحديث قد خرجناه ومعناه، بينا طريقه وألفاظه المختلفة في حواشي «مسند أبي حنيفة»، فليراجع.

٢. قوله: **نسبة الصدق**: التصديق بمعنى الحالة الإذاعية قد يتعلق بنسبة المحكوم به إلى المحكوم عليه في نفس العقد، وقد يتعلق بنسبة مفهوم الصدق إلى مجموع العقد ملحوظا بالإجمال، وهذا بالحقيقة تصديق لقضية ثانية منعقدة من الأولى ومفهوم الصدق وربطهما، ومتفرع على التصديق الأول، وتصديق لأصل العقد تجوزا وتوسعة؛ لأن متعلقه نسبة الصدق، لا نسبة أصل المحمول.

**والتحقيق عندي**: أن هذا باعتبار حقيقة مُعْتَوَنَةٍ مجردة عن لحاظ العوارض، وأما باعتبار مفهومه التعبيري المأخوذ مع مفهوم الصدق تقوُّما، أو باعتبار مصداقه المأخوذ مع حيثية تقييدية عنوانية، كما في مرتبة العلم في العلم الحسولي ومرتبة مصداق الكاتب، فهو تصديق لأصل العقد الأول أو لنسبة محمولة إلى موضوعه، ومتعلِّقه - بالفتح - بالذات هو العقد الأصل، لا الثاني؛ لأن مفهوم محمول الثاني قد أخذ في مفهوم التصديق ولو عنوانا وتعبيرا، أو في مرتبة مصداقه ولو عروضيا ولحظا، فلا يتعلق بنسبة ذلك المحمول المأخوذ مقوِّما له، وإلا لزم التكرار في انفهام الصدق. وهذا كما أن نفس العلم في مفهوم العمى متعلق بالذات بالبصر، وهو موضوعه، وأما مع أخذه بالإضافة إلى خصوص البصر فغير متعلق بالبصر، لا هو موضوعه، وإنما متعلقه وموضوعه هو ذات الشخص الأعمى، وإلا لزم التكرار في الإضافة، فبعد تحصل =



تعددت اللفظة اسماء خاتمة. وإن نقل بح

إلى الخبر أو المخبر من غير إذعان وقبول، بل هو إذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم، على ما صرح به الإمام الغزالي رحمته.

وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بـ «گرویدن»، المراد به ما يقوم بشيء  
وگرویدن نهادن

= الحصة ينقلب التعلق، ولذا حقق أن الإسناد في قوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَمِدُوا الْإِنْسَانَ﴾ (الحج: ٤٦) إسناد مجازي أو مبني على التجريد، كما قالوا: القول متعلقه بالذات هو الألفاظ المقولة، والحمد - وهو فرد منه - متعلقه بالذات ذات المحمود، لا الألفاظ. وكما قالوا: الفعل بمجموع معناه لا يصلح مسندا أيضا، وإلا لزم تكرار بالنسبة، فتدبر هذا التحقيق؛ فإنه دقيق، لا تناله إلا بعد تلطيف القريحة والتنزه عن الأوهام.

وقد يتعلق بنسبة الصدق إلى المخبر أو القائل، ومتعلقه بالذات في جلي النظر هو تلك النسبة أو العقد، وذات المخبر نفسه أو مع حيثية أنه مخبر متعلقه بالعرض. وأما في دقيق النظر فالتحقيق هو التشقيق المذكور، فنفس طبيعة الإذعان متعلقها ذلك، وأما مع أخذ معنى الصدق في المصداق أو اعتبار متعلق مفهومه التعبيري فمتعلقه بالذات ذات المخبر، ولذا يقال: صدقت زيدا في خبره، والإسناد عند التحقيق حقيقي، ومبناه هي تلك النكتة، فظهر كنه التمايز بين مصاديق المصدقات بالفتح.

وأما وقوع نسبة الصدق إلى المخبر في القلب فهو لازم تصور هذه النسبة عند القائل بالوجود الذهني، وهذا التصور موره التخيل أو الشك أو الوهم، ويجامع الإذعان وعدمه، ويحصل بمجرد ملاحظة النسبة بدون إذعانها، فلا تصديق بمعنى الإذعان هناك لزوما، فافهم.

قوله: **من غير إذعان إلخ**: قيل: المراد به حصول العلم والتيقن بصدق الخبر خاليا عن الإذعان والتسليم لعارض العناد والاستكبار وغيرها مما يمنع تمكن كيفية الاستسلام والقبول، كتيقن السوفسطائية بوجود العالم، وكحزم أهل الكتاب بالنبوة؛ لقوله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ﴾ (القرة: ١٤٦)، وقوله: ﴿وَحَدِّثُوا بِهَا وَأَسْتَبَقْتَهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلُمًا وَعُغْلًا﴾ (النمل: ١٤).

ومنه ما قالوا: قد ثبت التصديق والإقرار عن أبي طالب، ولم يثبت عنه الإذعان، ولا معتبر بالتصديق إلا مع الإذعان. وأورد عليه: أنه يلزمه كون الجزم واليقين من التصورات ووجود اليقين بلا إذعان، مع أنه قسم منه عند أهل الميزان، وهو الذي اعتبره ههنا.

وأجاب عنه في «شرح المقاصد» بأنه وإن اعتبر ههنا التصديق الميزاني لكن لا مطلقا، بل اشترط فيه شرائط، كاحصو بالاختيار وترك الجحود والاستكبار. وحاصله: تسليم مطلق الإذعان عند الجزم، لكن المعبر منه ههنا نحوه الخاص. قلت: يعود عليه قضية أبي طالب؛ لأنه لم يثبت عنه الجحود والتكذيب، ودليل الحصول اختيارا هو الإقرار مع عدم الجحود، وقد وجد.

وهو معنى التصديق المقابل للتصور، حيث يقال في أوائل علم الميزان: العلم<sup>المعنى</sup> إما تصور وإما تصديق، صرح بذلك رئيسهم ابن سينا، فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان إطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه شيئاً من أمارات التكذيب والإنكار، كما فرضنا أن أحداً صدق<sup>شرعاً</sup> بجميع ما جاء به النبي ﷺ، وأقر به، وعمل، ومع ذلك شد الزنار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار: نجعله كافرًا؛ لما أن النبي ﷺ جعل ذلك علامة التكذيب والإنكار.

لا عطا وسهوا مع وجود التصديق أي مثل الشد والسجود

= وفيه نظر آخر، هو أن الجحود إما باطني، هو التكذيب القلبي ممتنع الاجتماع مع التصديق والإذعان، فلا يجمع مطلق الإذعان أيضاً؛ لأنه ضده، فلا يجمع الجزم أيضاً؛ لأنه مقسمة.

وإما ظاهري، هو التكذيب اللفظي، لكن المعتبر في الإيمان عند الله هو التصديق بالقلب، فيلزمه كونه مؤمناً عند الله إلا أن يقال: المعتبر فيه هو بشرط عدم التكذيب لفظاً، كالتصديق مع عدم اعتقاد وجوب الصلاة لا يعتبر إيماناً.

قوله: العلم<sup>إخ</sup>: يشير إلى اعتبار إيمان المقلد، مع أنه لم يحصل له التيقن، لكن يلزمه أن يعتبر الظن أيضاً في تحقيق الإيمان مع عدم الجرم، لكن قال في «شرح المقاصد»: الظن الغالب الذي لا يحطر معه احتمال النقيض بالنال: حكمه حكم اليقين في كونه إيماناً حقيقياً؛ وإن أكثر العوام من هذا القبيل انتهى إلا أن فيه أنه لو حطر سائله يلزم بقاء الإيمان؛ لأنه لا ينفي بقاء الظن على حرم الإذعان والتصديق الميزاني، فينبغي أن يعتبر سلب احتمال النقيض سلباً بسيطاً، خطر احتمالته أو لا.

(٢) قوله: رئيسهم: [هو أبو علي، رئيس فلاسفة الإسلام، قال في كتابه الفارسي: دانش نامه: علای دانستن دو گونه است: یکی در یافتن دور رسیدن، وآن را بتاری تصور خوانند- دوم گرویدن، وآن را بتاری تصديق خوانند. انتهى لكن الظاهر من عباراته في «النجاة» و«الشفاء» وغيرهما: أن التصديق غير العلم، كما حققوه.]

(٣) قوله: بجعله<sup>إخ</sup>: لفظ الجعل والإطلاق يشير إلى: أنه كافر في أحكام الدنيا لا عند الله، فلا يخلد في [النار]، لكن صرح في «شرح المقاصد»: أن هذا التصديق كالعدم، فلا يكون مؤمناً عند الله أيضاً، فالصریح قاض على الإشارة، فالإطلاق والجعل يستند حقيقة إلى الله تعالى لا إلى ظاهر الشرع.

(٤) قوله: والإنكار<sup>إخ</sup>: المكتفون بالتصديق دون الإقرار أيضاً شرطوا أموراً في انعقاد تصديق القلب إيماناً، فلا يكون مطلقه إيماناً بل هو المنحط ببحر خاص من التحصيل اختياري، الأول: ترك العناد، ومعناه: أن يعتقد أنه متى طوّل بالإقرار أتى به، فلو طوّل به فلم يقر به، فهو كفر عناد، كما قالوا في أبي طالب: طوّل بالإقرار فأبى، كما في الصحاح. وهذا على تقدير كون الإقرار اسماً للتلفظ بكلمة الشهادتين، لا مجرد إجمال نسبة الصدق إلى الرسول؛ فإنه ثبت عنه.

وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يُسهّل لك الطريق إلى حل كثير من الإشكالات الموردة في مسألة الإيمان.

وإذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم أن الإيمان في الشرع: **هو تصديق ما جاء به أنبي**

**الذين جاءوا به** أي تصديق النبي ﷺ بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند

الله تعالى إجمالاً ، فإنه كافٍ في الخروج عن عهدة الإيمان، ولا تنحط درجته عن **أي إظهاره إياه من عنده** من غير لخط خصوص أمور جاء بها أي: ذمروا أي

الإيمان التفصيلي.

فالمشرك المصدّق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمناً إلا بحسب اللغة دون الشرع <sup>٨</sup> **تفريع على تفسير للشارح**

لإخلاقه بالتوحيد، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ <sup>١٠٩</sup> **أي خطئه فيه بالشرك** <sup>١٠٩</sup> **بهم بأفعالهم** <sup>١٠٩</sup> **ظاهرًا بلسانهم** <sup>١٠٩</sup> **(يوسف: ١٠٩)**

**والإقرار<sup>(٣)</sup> به أي باللسان، إلا أن التصديق**

**تفسير للمحذوف لا للضمير في قوله: «به»؛ فإنه يعود إلى «ما جاء»**

= والثاني: ترك أمانة التكذيب كسجود الصنم، وقتل نبي، والاستخفاف به أو بربه أو المصحف أو الكعبة. والثالث: ترك مخالفة الإجماع وإنكاره بعد العلم به واعتقاد حجيته.

(١) قوله: **الموردة إلخ**: منها: أن المصدّق بلا إذعان يلزم أن يكون مؤمناً.

ومنها: أنه يلزم أن لا يكون عامة العامة مؤمنة؛ لكونها مقلدة أو ظانة بلا دليل قاطع.

ومنها: أنه يلزم كون بعض الكفرة مؤمنة؛ لإيقاعها بالنبوة قلباً وإن لم يسلم.

ومنها: أنه يلزم كون المسلم باقي الإيمان بعد شد الزنار وسجود الصنم؛ لبقاء التصديق.

قوله: **إجمالاً إلخ**: بمعنى أنه اعتقد مجملًا: أن ما جاء به وما علم مجيئه بالضرورة، بلا حاجة إلى نظر واستدلال: حق، كالوحدانية والنبوة والبعث والجزاء ووجوب الصلاة والزكاة وحرمة الخمر وغيرها. ويكفي الإجمال فيما لوحظ إجمالاً، كالإيمان بالملائكة والكتب والرسول، ويشترط التفصيل فيما لوحظ تفصيلاً، كالإيمان بمجربيل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والإنجيل، فلو لم يصدق بعد التفصيل بواحد منها فهو كافر.

قوله: **والإقرار إلخ**: وأما أطفال المؤمنين فأيمانهم حكمي، فلا يشترط له الركنا كما في التعاطي للبيع، وعدم سفوف التصديق في المكلف. وقد يجب تصديق نفي الشيء وإثباته معا باختلاف الوقتين، كتصديق حل الخمر وحرمتها وكون بيت المقدس قبله وغير قبله، وكذا الكعبة.

ركن<sup>(١)</sup> لا يحتمل السقوط أصلاً، والإقرار قد يحتمله<sup>(٢)</sup>، كما في حالة الإكراه.

أي السقوط عن الذمة إذا أكرهه أحد على إجراء كلمة الكفر

فإن قيل: قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة. قلنا: التصديق باق في القلب،

والذهول إنما هو عن حصوله. ولو سُلم فالشارع جعل المحقق الذي هو السهو والغفلة هو نفسه باق في القلب للموجود الغير المتغير

قوله: **ركن إلخ**: حَقَّق ابن الهمام: أن مفهوم الإيمان مركب من ثلاثة: ١- التصديق ٢- والإقرار ٣- وعدم الإخلال بأمور اعتبرها الشرع في تحقق الإيمان من الأفعال والتروك، ورتب عليها سعادة الأبد وعلى أضرارها شقاوته، وحقيقة الإيمان بسيطة، هي التصديق لا مطلقاً بل منخرطاً بنحو من التحصل بهذه التخصصات، ولعله التحقيق.

قوله: **قد يحتمله إلخ**: وما يتوهم أنه ينتفي الكل بانتفاء الجزء: ساقط؛ فإنه في الأجزاء الأصلية الحقيقية لا الزائدة، كيد زيد وأغصان الشجر. ومن بناء على كون الماهية حقيقية واعتبارية فقد غفل.

ثم أعلم أن ما ذكره هو المنقول عن أبي حنيفة، ومشهور عن أصحابه وعن بعض المحققين من الأشاعرة. قال ابن الهمام: الاحتياط فيه، والنصوص دالة عليه. وفي «الفقه الأكبر»: والإيمان هو الإقرار والتصديق، وفي وصية أبي حنيفة: الإيمان إقرار باللسان وتصديق بالجنان. والإقرار وحده لا يكون إيماناً، وإلا لكان المنافقون مؤمنين، وكذا المعرفة - أي مجرد التصديق - لو كانت إيماناً لكان أهل الكتاب مؤمنين والتنزيل بخلافه، انتهى ملخصاً. وهذا مختار السرخسي أيضاً.

وقيل: حقيقته التصديق فقط، والإقرار شرط للظاهر. وعليه الأشعري وأكثر الأئمة، كالباقلائي والأستاذ، وتبعهم عامة الأشاعرة، ومنهم صاحب «المواقف» والشارح، ووافقهم الصالحى وابن الراوندي من المعتزلة. وقيل: هو المعرفة بالله، واختاره جهم بن صفوان. وقيل: به وبما جاءت به الرسل إجمالاً، وهو مأثور عن بعض الفقهاء. وقالت الكرامية: كلمتنا الشهادة، لكن شرطوا في النجاة موافقة اللسان للقلب، وإلا فهو مؤمن خالد في النار. فيبقى الخلاف لفظياً في إطلاق المؤمن.

وقيل: مجموع التصديقين - أي القلبي واللساني - والطاعات، فعند الخوارج والعلاف وعبد الجبار: يؤخذ الطاعات كلها فرضاً ونفلاً، وعند الجبائي وابنه أبي هاشم وأكثر معتزلة بصرة: الفرائض فقط، وعند بعض السلف - كمجاهد وأصحاب الحديث - مجموع الثلاثة، لكن السلف لم يأخذوا الأعمال الحسنة وتروك المعاصي جزءاً من أصل الإيمان بل من كماله؛ متمسكاً بظواهر نصوص التنزيل والأثر، وقد ذكره البيهقي في كتاب الإيمان عن الخلفاء الأربعة وعن ابن رواحة ومعاذ وابن مسعود وعمار وأبي الدرداء وابن عباس وعثمان بن حنيف وعمر بن حنيف وجندب وعقبة بن عامر رضي الله عنهم، ثم عن التابعين وأتباعهم ممن يكثر تعدادهم. قال: وهو قول فقهاء الأمصار: مالك والأوزاعي وسفيان بن حماد والشافعي وأحمد وإسحاق وأصحاب الحديث، وكذا عن أبي يوسف، لكن الخلاف لفظي كما سيأتي.

قوله: بناء على أنه قد يكون شيء حاصلًا ولا يدرك حصوله ولا يلتفت إلى حصوله. وهذا كما قيل: الشعور بالشيء لا يستلزم الشعور بذلك الشعور، فالشعور حاصل لكنه غير مشعور به ولا ملتفت إليه. لكن هذا إنما يتم لو كان التصديق كيفية غير إدراكية بل حالة أخرى، وإلا فالذهول عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الخزانة، =



لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي، حتى كان المؤمن اسماً لمن آمن في الحال أو في الماضي،  
ون لم يكن له عملية كاملة  
 ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب.  
وإن لم يكن باقياً حقيقة  
لا من يؤمن مستقلاً

هذا الذي ذكره من أن الإيمان هو التصديق والإقرار مذهب بعض العلماء، وهو اختيار

غير لقوله: «هذا الذي»

الإمام شمس الأئمة وفخر الإسلام

البيزدي

السرخسي

ومذهب جمهور المحققين إلى أنه هو التصديق بالقلب، وإنما الإقرار شرط

لا ركن

من الأشاعرة

= فالمخزون الباقي هو المعلوم لا العلم؛ لأن العلم لا يبقى في الخزانة، وإلا فهو صفة تقوم بها، فيكون الخزانة عالمة مع أن نقل العرض عن موضوعه محال، إلا أن يقال: المراد بالتصديق المصدق به من حيث بقاءه على صفة تصديقه، فافهم.

(١) قوله: في حكم إلخ: ونظائره عامة الأحكام الشرعية إلا ما شذ ونذر، فإن الشرع اعتبر المتوضي متوضفاً بعد انقطاع أفعال الوضوء إلى زمان عروض الحدث؛ بناء على بقاء أثره الاعتباري، وهو الطهارة الحكيمة، وكذا في النجاسة، وكذا البيع والشراء وغيرهما، مع أنها غير باقية إلا عند العقد. والتحقيق بالتدقيق يدعو بسطاً في الكلام ليس هذا مشهده.

(٢) قوله: جمهور إلخ: وهم عامة الأشاعرة وبعض الحنفية الماتريدية وأبو منصور نفسه أيضاً. وذكر السالمي في «تمهيده»: أنه معرفة القلب وحدها عند جهم، والإقرار وحده عند الحشوية والمتنشفة من الكرامية، ومجموع الثلاثة عند الشافعي، ومجموعها مع تجنب الكبائر عند المعتزلة، ومجموع الأربعة مع تجنب الصغائر عند الخارجية والحرورية. انتهى

قلت: في بيان الاختلاف مجازفة؛ لأن الشافعي لا يجعل الأعمال جزءاً لأصل الإيمان، والكلام فيه، ولأن الطاعات عند المعتزلة شرط بصحة الإيمان لا جزء لماهيته، ولأن الخواص غير قائمة بالصعائر، بل الذنوب عندهم كلها كائناً مكفرة، فلا قسمة عندهم. ونقل في «تمهيده» عن أبي حنيفة ما قدمناه، ثم روى عنه: أن الموحّد إذا لم يظهر منه الإقرار، أو لم يعبه كيفية الإقرار، أو أظهر الكفر تقية: فهو مؤمن عند الله، كافر عند الناس. وهذا يناهض ما نقله؛ فإنه يفيد أن أصل الإيمان المنجي هو التصديق، والإقرار شرط الإجراء، كما نقله الشارح عن جمهور المحققين؛ فإنه يظهر منه أن الإقرار غير شرط عند الله في القادر.

ثم نقل عن جهم: أنه لو عرفه لا يضره ولو شتم ربه. ثم منشط الخواطر منه أمران: الأول: أن الكفر كان عنده أهو الأمور كما مر غير مرة، وفي هذا الباب جعل مخالفة القرآن بدعة لا كفراً، وهذا أعجب الأمور. والثاني: أنه احتج على عدم كون الأعمال جزءاً من الإيمان؛ بأنه يلزمه كون المرء بخراسان والإيمان بمكة والمدينة والعراق؛ لأنه يحج بمكة ويصلي بالمدينة وبالعراق وبنى الرباطات والمساجد والقناطر في بلاد شتى، ومحال كونه في بلد وكونها في بلاد أخرى. انتهى

فهذه الحجة قابلة للعرض على مجالس العقلاء، ما فهم من معنى الأعمال، مع أنه قد أقر في مواضع أن الفعل عرض لا يبقى، وهذه الأفعال جواهر باقية، بل هذه الأمور ليست معمولات أيضاً، كما مر أن المعمول هو الحاصل بالمصدر، =



«هلا شققت قلبه».

١٢٠هـ

فإن قلت: نعم، الإيمان هو التصديق، لكن أهل اللغة لا يعرفون منه إلا التصديق باللسان.

من هذه اللفظ

والنبي ﷺ وأصحابه ﷺ كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة، ويحكمون بإيمانه من غير

حتى يظهر أن المعتبر عندهم ما في القلب، وهذا نائب عنه

استفسار عما في قلبه.

فيعلم أنهم جعلوا هذا التكلم هو الإيمان

قلت: لا خفاء في أن المعتبر في التصديق عمل القلب، حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ

التصديق لمعنى، أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي: لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف

من المعاني

بأن المتلفظ بكلمة «صدقت» مصدق<sup>(١)</sup> للنبي ﷺ مؤمن به، ولهذا صح نفي الإيمان عن بعض

مع وجود اللفظ اللساني

محاطاً للبي

المقرين باللسان، قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ﴾

من المنافقين

(١) قوله: **هلا شققت قلبه**: أخرجه الشيخان من حديث أسامة بن زيد بن حارثة، ولفظ مسلم: بعثنا رسول الله ﷺ في سرية، فصبأنا الحرقات من جهنمة، فأدركت رجلاً، فقال: لا إله إلا الله، فطعنته، فوقع في نفسي من ذلك، فذكرته للنبي ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «أقال: لا إله إلا الله، وقتلته؟» قال: قلت: يا رسول الله، إنما قالها؛ خوفاً من السلاح. قال: «أفلا شققت عن قلبه، حتى تعلم أقالها أم لا؟» فما زال يكررها علي حتى تمنيت أني أسلمت يومئذ. وأخرجه من طرق وألفاظ.

ووجه الاعتصام: أنه سلم ما قاله أسامة: أن أصل الإيمان في القلب، لا أنه محل جزئه، لكن أنكر عليه بناء على أن لا معرفة للباطن إلا بظاهر القول، فهو شرط لأحكام الظاهر كعصمة الدم، فارتفع الأوهام.

قوله: **عما في قلبه إلخ**: يظهر جوابه مما مر: أن مدار إجراء أحكام الظاهر هو هذا التلفظ، فكان هذا حقيقة الإيمان في هذه الملاحظة وهذه الأبواب، فهو حقيقة ومجاز بالنظرين، كما تقدم في تحقيق كون الكلام اللفظي كلام الله حقيقة ومجازاً.

(٢) قوله: **باللسان**: [أي الانتساب باللفظ أي قولك: صدقت.]

(٣) قوله: **لم يحكم أحد**: [فعلم أن اللفظ به يقال له: مصدق؛ لدلالة لفظه على المعنى القلبي، فهو التصديق حقيقة.]

(٤) قوله: **مصدق إلخ**: هذا جواب الاعتصام باللغة، ولعل السر أن معنى الانتساب معتبر في مفهوم التصديق، وهو فعل القلب، والانتساب باللسان بيانه وترجمانه، كما يقال للألفاظ: كلية وجزئية، وقضية وقياس، ومجمل ومفسر، وعبرة وإشارة.

قوله: **ومن الناس إلخ**: وقال السلمي: القول بأنه الإقرار الفرد يؤدي إلى الكفر؛ لأنه تعالى أبطل إيمان المنافقين، وقال

﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ (المنافقون: ١).

مَنْ يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ﴿٩﴾، وقال الله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ (١).

ضمير الجمع للكثرة في معنى الموصول

سكنة البوادي والقرى

(الحجرات: ١٤)

وأما الْمُقِرُّ باللسان وحده فلا نزاع في أنه يسمى مؤمناً لغّة، وتجري عليه أحكام الإيمان ظاهرًا، وإنما النزاع في كونه مؤمناً فيما بينه وبين الله تعالى.

بلا تصديق قلبي

ولا نزاع فيه، ولا في كونه مؤمناً في ظاهر الشرع

أي في معاملة بينه وبينه تعالى

والنبي ﷺ ومن بعده كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون

الطرف متعلق بقوله: «كانوا» الآتي

بكفر المنافق، فدلّ على أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان. وأيضًا الإجماع منعقد على إيمان

مع وجود التكلم بها منه

هو التكلم

رد آخر على الكرامية

من صدق بقلبه، وقصد الإقرار باللسان، ومنعه منه مانع من خرس ونحوه. فظهر أن ليست

أنعقاد اللسان عن الكلام، أي لا يملك

حقيقة الإيمان مجرد كلمتي الشهادة، على ما زعمت الكرامية.

ولمّا كان مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء: أن الإيمان تصديق بالجنان وإقرار

باللسان وعمل<sup>(٥)</sup> بالأركان:

المفروضة

(١) قوله: **أَسْلَمْنَا** إلخ: تمامه: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات: ١٤)، فعلم أن محله القلب، واللسان ترجمانه، فإذا لم يوافقه لم يعتبر فيما بينه وبين الله وإن اعتبر في إجراء ظواهر الشرع، كما في حق الأعراب انقادوا ظاهرًا، لا باطنًا.

قوله: **فعل اللسان** [بل يجب فعل القلب عينًا أو شطرًا أو شرطًا، اختاره الرماك والنظام.]

قوله: **إلخ** أي قبل ظهور المخالف، وإلا فالكرامية لا تقول إلا بإيمان من صدر منه الإقرار، لكن يشترطون في نجاته مواطاة تصديقه اللساني لتصديقه الجنائي، فالخلاف بينهم وبين من جعل الإقرار ركناً من الإيمان ظاهره لفظي في اعتبار تصديق القلب جزءًا من الإيمان، أو شرطًا لحصول النجاة، لا جزءًا من الإيمان ولا شرطًا لصحة إطلاق الإيمان، لكن يظهر ثمرته في هذا العاجز، فعندهم لا يكون مؤمنًا؛ لعدم صدور الإيمان منه حقيقة، كما إذا لم يصدر التصديق منه عندنا، وعند من جعل الإقرار ركناً، لكن قابلاً للسقوط بعد الوجود أو قبله يكون مؤمنًا.

(٥) قوله: **الكرامية**: [ولا يشترطون مواطاة القلب أيضًا في إطلاق المؤمن، كما هو مذهب الرقاشي والقطان، وإنما يشترطونه في النجاة.]

(٥) قوله: **وعمل**: [لكن تاركه لا يعتبر خارجًا عن حريم نفس الإيمان عندهم، وعليه أكثر السلف وجميع أئمة الحديث =



أشار إلى نفي ذلك بقوله: **فأما الأعمال أي الطاعات فهي = بد في نفسها، والإيمان لا يزيد** (١)  
الحصة الواحدة

### فهنا مقامان

الأول: أن الأعمال غير داخلة في الإيمان؛ .....

= وكثير من أهل الكلام، ومحكي عن مالك والشافعي والأوزاعي، إلا أنه خارج عن حريم كمال الإيمان المنحي ابتداءً، وعند المعتزلة خارج عن نفسه إلى الكفر، وعند الخوارج إلى الكفر، داخل فيه.]

قوله: **إلخ:** أي تشتد وتضعف كيقًا، وتزيد وتنقص ككُما، فأداء فرض مثلاً مع الحضور والطمأنينة ومراعاة الآداب أفضل كَمَا من أداء نفل وفرض ناقص الأداء، وأداء فرضين أفضل كُما من أداء فرض واحد، وكذا لمجموع الفرض مع ما سبقه ولحقه من السنن والنوافل من فرض واحد فقط.

(٢) قوله: **لا يزيد إلخ:** [في نفسه من حيث هي هي.]

قوله: **إلخ:** واستدل من أدخلها فيه بنصوص ووجوه عقلية.

منها: أن الإيمان هو التسليم والانقياد، ولا يتحقق إلا بتسليم جميع ما أمر به ونهي عنه، ولا يتحقق إلا بالعمل بموجبه، وإلا فلا انقياد.

ومنها: أن ترك العمل ترجيح للهوى على الشرع، فهو لم يعرف حقيقة الشرع وحقه وقدره، فلم يؤمن به حقيقة، بل ظاهراً أو لفظاً، وقد مر تحقيقه.

ومنها: نصوص الكفر في العصيان، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِيبًا فِيهَا أَبَدًا﴾ (الجن: ٢٣)، وكحديث: «من عصاني فقد أبي»، وإحصاء جزئياتها متعسر.

ومنها: صرائح الزيادة كما في قوله تعالى: ﴿زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ (الأنفال: ٢).

ومنها: إطلاق الإيمان على الطاعة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾ (البقرة: ١٤٣)، أي صلاتكم، كما رواه ابن عباس والبراء.

ومنها: إطلاق الكمال والضعف في الإيمان، كحديث «أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم» الحديث، كما في رواية أبي هريرة، وفي رواية أبي سعيد: «رجل يجاهد في سبيل الله بنفسه وماله» الحديث، وكحديث أبي سعيد: «وذلك أضعف الإيمان»، ورد في النهي عن المنكر.

ومنها: نصوص الوزن فيه، كأحاديث «حبة خردل من إيمان».

= ومنها: أحاديث صريح إدخالها فيه، كحديث علي عليه السلام رفعه: «الإيمان قول باللسان وعمل بالأركان»، أخرجه البيهقي بسنده، ومثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ الآية (الأنفال: ٢).

ومنها: آثار الإيعاد على الترك بالكفر، كما في ترك الصلاة وغيرها، وكذا على الفعل، فكفه طاعة من الأعمال. ومنها: مثل حديث: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»، أخرجه الشيخان عن ابن عمر وأبي موسى، ومسلم عن جابر. وفي الباب عن أنس وبلال وعمرو بن عبسة وفضالة بن عبيد ومعاذ والنعمان بن بشير وأبي هريرة وآخرين. ومثل حديث: «المؤمنون هينون لئنون كالجمل الأنف، إن قدته انقاد وإن انحته أناخ»، أخرجه البيهقي في «شعبه»، والقضاعي في «مسنده»، والعسكري في «أمثاله» عن ابن عمر رفعه، والعسكري عن العرياض، والبيهقي عن أبي هريرة وابن عباس مسندا، وعن مكحول مرسل نحوه. ومثل حديث: «المؤمن غر كريم، والفاجر خب لئيم». أخرجه أحمد في «مسنده» عن أبي هريرة رفعه. ومثل حديث: «المؤمن يألف، ولا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف». أخرجه الحاكم عن أبي هريرة، وصححه على شرطهما، والعسكري عنه وعن جابر، والقضاعي عن جابر نحوه، وأمثاله كثيرة لا تحصى.

ومنها: مثل حديث: «الغيرة من الإيمان، والمذاة من النفاق» أخرجه الديلمي، والقضاعي عن أبي سعيد رفعه. ومثل: «حب العرب إيمان، وبغضهم نفاق»، أخرجه الدارقطني عن ابن عمر، والديلمي عن أنس. ومثل حديث: «حسن العهد من الإيمان»، أخرجه الحاكم وابن عبد البر عن عائشة، وكذا العسكري. ومثل حديث: «الحياء من الإيمان»، أخرجه الشيخان عن ابن عمر، ومسلم عن أبي هريرة، وفي الباب عن جماعة، وأمثاله أيضا كثيرة.

ومنها: أحاديث إدخالها في الأعمال كحديث عمرو بن عبسة: أي الإسلام أفضل؟ فقال: «الإيمان». أخرجه أحمد والطبراني بسند صحيح.

ومنها: أخبار نفي الإيمان عن مرتكب المنهي عنه، كحديث: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن» الحديث، أخرجه شيخان عن أبي هريرة.

ومنها: مثل حديث: «الإيمان بضع وسبعون شعبة»، أخرجه عن أبي هريرة. زاد مسلم: «فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها: إمطة الأذى عن الطريق»، وأمثاله أيضا كثيرة.

ومنها: حديث: «الإيمان يزيد وينقص»، أخرجه أبو الشيخ في «الثواب»، وابن عدي في «كامله» عن أبي هريرة مرفوعا. قال ابن عدي: باطل، فيه محمد بن أحمد بن حرب الملحي، يعتمد الكذب، لكن عند ابن ماجه موقوف على أبي هريرة وابن عباس وأبي الدرداء. انتهى.

ومنها: آثار الصحابة على ما عددناه. والجواب: ما يأتي أن الخلاف لفظي، وهذه الأمور معتبرة في تحقق معنى الإيمان كامل، لكن لا بنفسه بل بعوارضه، كما تكمل الصلاة بستتها وأدائها وإحاق مكملاتها من الرواتب والنوافل.

لَمَّا مَرَّ مِنْ أَنْ حَقِيقَةُ الْإِيمَانِ هُوَ التَّصَدِّيقُ. وَلَآئِنَّهُ قَدْ وَرِدَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ عَطْفُ الْأَعْمَالِ عَلَى  
 الْعَمَلِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾، <sup>مع القطع</sup> بِأَنَّ الْعَطْفَ يَقْتَضِي  
 الْمَغَايِرَةَ وَعَدَمَ دَخُولِ الْمُعْطُوفِ فِي الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ. وَوَرَدَ أَيْضًا جَعْلُ الْإِيمَانِ شَرْطًا لَصَحَةِ  
 الْأَعْمَالِ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾، <sup>مع</sup>  
 الْقَطْعَ بِأَنَّ الْمَشْرُوطَ لَا يَدْخُلُ فِي الشَّرْطِ؛ لِامْتِنَاعِ اشْتِرَاطِ الشَّيْءِ لِنَفْسِهِ. وَوَرَدَ أَيْضًا إِبْثَاتُ  
 الْإِيمَانِ لِمَنْ تَرَكَ بَعْضَ الْأَعْمَالِ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ <sup>على ما</sup>  
 مَرَّ، مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّهُ لَا يُحَقَّقُ لِلشَّيْءِ بَدُونِ رَكْنِهِ.

ما قبل

صفة غالبة أي الأعمال

بني حرم

(البقرة: ٢٧٧)

من المعاصرين

ولقبوها عنده تعالى

الواجب خروج الشرط، لا خروج المشروط

الحق والصحة

في عبارات الكتاب والسنة

(الحجرات: ٩)

(١) قوله: **مع القطع إلخ**: ومع القطع بأن التجريد والتخصيص بعد التعميم خلاف الأصل؛ لا يصار إليه إلا بقريئة، لكن بقي أن الإيمان أيضا عمل صالح عندهم على التحقيق أنه فعل مطلوب التحصيل والكسب، ويثاب عليه، وأشير إليه سابقا أيضا بالاستدلال بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۖ﴾ (الزلزال: ٨). ولا يقال: إنه فعل لا عمل؛ لما عرفت من الآية، ولأنه عليه يخرج أفعال القلب كلها من مضمون الآية، وإذا لزم تجريد الإيمان من الصالحات فلا يبعد أن يراد بها الصالحات المتطوعة، ويعتبر الفرائض في التجريد، إلا أن هذا يفيد المعتزلة لا الشافعي، لكنه لا يقوم حجة كما سيذكره، فتذكر ما قد سلف.

قوله: **المعطوف** إلخ: لكن حقق أهل المعقول أن التغاير بين الكل وجزئه ذاتي لا اعتباري كما وهم.

قوله: وهو إلخ: [حال عن ضمير «يعمل»، فهو شرط للعامل].

قوله: **سابع الخ:** أي لامتناع اشتراط الجزء بأكمله؛ فإنه يؤول إلى اشتراط الشيء بنفسه؛ لأن كل جزء من أجزاء الشرط شرط أيضا للمشروط؛ لأن الموقوف عليه للموقوف عليه الشيء موقوف عليه لذلك الشيء.

قوله: **ورود إلخ:** هذا إما يتم على من يقول: إنها أجزاء حقيقية لماهيته، لا أجزاء زائدة، كاليد والرجل والأنف والعين لذات زيد، والغصن لشخص الشجر؛ فإن انتفاء الجزء منها لا يستلزم انتفاء الكل، فيتم على المعتزلة كما تقدم في خلافياتهم، لا على أمثال الشافعية وأهل الحديث، فافهم.

٢٠ قوله: **اقْتُلُوا** إلخ: الأولى أن يجعل مورد الاستدلال قوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ (الحجرات: ١٠) فإنه يدل على بقاء الإيمان بعد القتال، وقوله: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ (الحجرات: ٩)، مشير إلى وجود الإبل قبل القتال، لا حاله ولا بعده، كما يقال: طائفة من اليهود أسلموا، وفرقة من المشركين آمنوا، وانتبه النائم؛

فقبل القتال، لا حاله ولا بعده، كما يقال: طائفة من اليهود أسلموا، وفرقة من المشركين آمنوا، وانتبه النائم؛

ولا يخفى أن هذه الوجوه إنما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركناً من حقيقة الإيمان، بحيث إن تاركها لا يكون مؤمناً، كما هو رأي المعتزلة، لا على من ذهب إلى أنها ركن من الإيمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان، كما هو مذهب الشافعي رحمه الله، وقد سبقت تمسكات المعتزلة بأجوبتها فيما سبق.

المقام الثاني: أن حقيقة الإيمان لا تزيد<sup>(١)</sup> ولا تنقص؛ لما مر من أنها .....  
كثراً، قيل: يختلف كيفاً

= فإنه لا يلزمه بقاء اليهودية، أو الشرك بعد الإيمان، ولا النوم عند الانتباه وبعده. فوه: في «الفقه الأكبر» وإيمان أهل السماء والأرض لا يرد ولا ينقص، والمؤمنون مستوون في الإيمان والتوحيد، متفاضلون في الأعمال. انتهى ووجهه على القاري في «شرحه» بأنه من جهة المؤمن به لا يختلف؛ إذ لو لا التحقيق فيه كان ظناً وتردداً، وأن الظن لا يغني عن الحق شيئاً، فلا يختلف من جهة أصل التحقيق والتصديق، لا من جهة اليقين؛ لأن مراتبه مختلفة، كما قال إبراهيم: «وَلَعَلَّكَ لَيَظْمِنَنَّ قَلْبِي» (البقرة: ٢٦٠). وورد: «ليس الخبر كالمعاينة»، وورد «لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان جميع المؤمنين لرجح إيمانه»، ولذا قال محمد - كما في «الخلاصة» -: أكره أن يقول: إيمان كإيمان جبرئيل، ولكن يقول: آمنت بما آمن به جبرئيل. انتهى وحاصله: أن المؤمن به - وهو متعلق بالتصديق - واحد بلا تفاوت في الجميع، وهو مرتبة المعلوم؛ إذ لا اختلاف إلا باختلاف المعلوم كماً وقدرًا، فهو بالنزول، فلا يتصور بعد عصر النبوة، كما نقله الشارح عن الإمام. وبعد بقي فيه نظر؛ لأن الظن وغيره من مراتب العلم، لا مدخل له في اختلاف المعلوم، بل هو في جميع مراتب العلم واحد، حتى في التصورات أيضاً. ولأنه جعله قبل التصديق والإقرار، وهو غير المعلوم المصدق به. ولأن الظن معدود من الإذعان، وهو التصديق الميزاني الذي اعتبروه إيماناً. ولأن المراد بالظن في الآية هو الخرص والتخمين، لا ما هو قسم التصديق. ولأن مراتب اليقين عين مراتب التصديق؛ لأنه قسم منه. ولأن مراتب الجزم أيضاً مختلفة شدة وضعفاً، فقد يصلح للزوال كما في التقليد بالتشكيك، وقد لا يصلح كما في اليقين.

ولأن المحقق عند أهل التحقيق جري التشكيك في الماهية والذاتي. ولأنه لو سلم أن نفس الجنس غير مختلف بل بالعوارض، لكن هذا جار في كل حقيقة، فالأولى أن يراد بالتصديق كيفية إذعانية هي حالة القبول، ويعتبر تلك غير الحالة الإدراكية الانكشافية وغير المعرفة، وأن يراد باليقين مرتبة المعرفة والإدراك، والاختلافات المذكورة تنطرق إلى المعرفة والكشف =



زاد لفظ «الإذعان» وإن استلزمه الجزم؛ لأنه انفك عنه في بعض الكفرة

التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والإذعان، وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان،  
حتى إن من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي: فتصديقه باقٍ  
على حاله، لا تغير فيه أصلاً.  
وإما هو في أعماله

= وأغائهما، لا إلى الحالة القبولية الموسومة بالإذعان المعبر عنه بـ «غرويدن». لكن بقي أمران:

أحدهما: أن مزيد الاطمئنان القلبي نحو من أنحاء القبول، لا من أنحاء المعرفة والإدراك، كما يشهد به الوجدان،  
وقد ثبت اختلافه بالآية.

وثانيهما: أن الإذعان نفسه أيضاً يقبل شدة وضعفاً باعتبار اختلاف أسبابه من الأدلة قوة وضعفاً، وباعتبار صلوحه  
للزوال سهولة وعسرا وعدم صلوحه، فافهم؛ فإنه دقيق.

(١) قوله: **حد الجزم إلخ**: لم يعتبره فيما سبق، بل أعم منه؛ لأن التصديق الميزاني يشمل الظن، إلا أن يراد بالجزم ما يعم  
الظن الذي لا يخطر معه احتمال نقيضه، ويراد بالميزاني معنى أخص لا يشمل إلا الجزم أو الظن الحاذي حذوه.

(٢) قوله: **لا يتصور إلخ**: يعارضه ما رواه ابن ماجه عن أبي هريرة وابن عباس موقوفاً: «الإيمان يزيد وينقص»، وعن أبي الدرداء  
موقوفاً: «الإيمان يزداد وينتقص».

وأخرج من طريق السادة الأشراف من علي بن موسى إلى علي بن أبي طالب مرفوعاً: «الإيمان معرفة بالقلب، وقول  
باللسان، وعمل بالأركان». وفي سنده عبد السلام أبو الصلت، شيعي صدوق، له مناكير، فغايتة أن حديثه حسن،  
لا صحيح، وأفرط ابن الجوزي على سجيته، فعده موضوعاً. وفي سند الموقوف الأول عبد الوهاب بن مجاهد، ضعفه  
ابن معين وأحمد وابن عدي، وهو منقطع عن أبيه، والراوي عنه إسماعيل بن عياش، ضعيف في الحجازيين. وفي سند الأثر  
الثاني الحارث الأعور، كذبه الشيعي، وضعفه، ونقل ابن حجر: أن السلف ذهبوا إلى أن الإيمان يزيد وينقص.

(٣) قوله: **باق إلخ**: قد عرفت ما فيه، مع أن تغير الحاصل ضعفاً وقوة باعتبار قوة معرفة العالم والجاهل والمتورع الخاشي والفاسق  
الغافل: ظاهر، كما يختلف أحوال الناس في تصديق إبعاد الحاكم، وبه يختلف الآثار والأعمال لهم بموجب قوله أو بخلافه.

نقل عن «نوصية» للإمام أبي حنيفة: أنه لا يتصور زيادة الإيمان إلا بنقص الكفر، ولا نقص الإيمان إلا بزيادة الكفر.  
ولا يجوز كونه في حالة واحدة مؤمناً وكافراً، مع أنه لا مزية في إيمان المؤمن ولا كفر الكافر؛ لقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ هُمُ  
الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ (الأنفال: ٤)، وقوله: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا﴾ (النساء: ١٥١)، والعصاة كلهم مؤمنون حقاً وليسوا  
بكافرين حقاً. انتهى

قلت: هذا مبني على أن الزيادة والنقص من عوارض الكم، فعلى فرضهما في الإيمان يكون لكل من الإيمان والكفر  
عرض وامتداد، وبينهما حدٌ فاصل يتصلان عليه كالنقطة بين الخطين المتصلين، فإذا فرض مثلاً أن مجموع الامتدادين ذراعاً  
هما امتداد واحد، وبين الذراعين نقطة هي حد فاصل، فإذا نقص أحدهما بقدر النصف ويفرض بقدر نصف الذراع: يلزم =

والآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة رحمته الله: أنهم كانوا آمنوا في

وكذا الأحاديث

كقوله تعالى: «وَزَادَهُمْ إِيمَانًا»

الجملة، ثم يأتي فرض بعد فرض، وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص. وحاصله أنه كان يزيد بزيادة

أي إجمالاً

ما يجب به الإيمان، وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام. وفيه نظر؛ لأن الاطلاع على تفاصيل ...

أي بزيادة المؤمن به

لوجود المنزل جملة

أي على التدرج

به أن يزيد الآخر ويصير ذراعاً ونصف ذراع يلحق هذا القدر الناقص به وضمه إليه؛ لأنه مقتضى الاتصال والتباين وعدم الوساطة. وكذا إذا زيد في أحدهما قدرٌ على قدر الذراع: يكون هذا الزائد منضمّاً إليه من قدر الآخر، فيبقى الآخر ناقصاً. وهذا كله أبطله بما ذكره، فعلم به أنه بسيط لا امتداد في شيء منهما، فلا يصلح زيادة ونقصانا.

وهكذا يجري الكلام في الشدة والضعف؛ لأنه لا يتصور إلا بفرض عرض وامتداد ولو بأمثال وهمية، ومنه ما قالوا: الأسود الضعيف بالنسبة إلى الأسود الشديد أبيض، لكن بقي أن هذا إنما يتصور في الأمور الإضافية المختلفة بالإضافة، وأما الإيمان فيمكن أن يكون أمراً حقيقياً، له امتداد موهوم محدود بحد، إذا جاوزه شيء خرج عن حرم الإيمان، والامتدادات الموهومة المأخوذة منه مختلفة القدر والكيف، يصدق على كل منها أنه إيمان، سواء كانت مختلفة الحقيقة، ونظيرها في الحس أعضاء زيد، كل منها مصداق معنى العضو، أو متفتتها، ونظيرها الأقطار الموهومة في الماء، فمجموع تلك الامتدادات لا يمكن الزيادة عليه، لكن يمكن النقص عنه.

وأما كل امتداد امتداد على الانفراد، أو في مرتبة الكثرة، أو مجموع عدة امتدادات في مرتبة التركيب، أو مرتبة الإجمال، أو امتداد مّا، أو مجموع مّا على وجه البدلية: فكلها قابل للزيادة والنقص جميعاً، واسم الإيمان مطلق على كل منها، ونظيره أن يفرض ذراع من الماء محدود بحد بعده التراب، فأجزاء الماء مختلفة القدر والقوام، وكلها ماء، ولا يلزم من الزيادة في أحدها بجزء آخر نقص امتداد التراب.

وأما كون الزيادة والنقص من الإضافات لا يلزمه كون الإيمان من الإضافة، كالمادة مضافة بما أنها معروضة الاستعداد وجوهر في نفسها. ثم النظير لهذا في العقل الوحدة والكثرة الحقيقية، وأفراد الكثرة مختلفة بالكثرة الإضافية، ولا يلزم من زيادتها نقص الوحدة، ولا من نقصها زيادة الوحدة، مع أن الكفر أيضاً يختلف بنفسه شدة وضعفاً على التنوع بلا ضم أمور زائدة كالشرك والدهرية والنفاق والكتابية، وكلها مختلفة الأجزاء والأحكام من حيث التنوع الكفري مع عزل النظر عن الأعمال، فافهم، فالمقام دقيق، لو لا خشية الإملال لترى عجائب قدرته سبحانه.

قوله: [كما ذكر عن ابن عباس: أول ما جاء هو التوحيد، ثم الصلاة والزكاة، ثم الحج، ثم الجهاد، فزادوا إيماناً

مع إيمانهم.]

قوله: فيه: أنه يتصور هذا الاختلاف باعتبار بلوغ الأحكام تدريجاً وقتاً فوقتاً، وبسطوه في شرح خبر «طلب العلم فريضة على كل مسلم»، وحررناه في حواشي «المسند»، مع أنه يلزمه عدم مساواة إيمان من مات قبل بعض الأحكام من الصحابة لإيمان من بقي بعده، بل الظاهر أنه تصديق واحد إجمالي منحلٌّ إلى تصديقات كثيرة، كما أن =

الفرائض ممكن<sup>(١)</sup> في غير عصر النبي ﷺ.

والإيمان واجب إجمالاً فيما عُلِمَ إجمالاً، وتَفْصيلاً فيما عُلِمَ تفصيلاً، ولا خفاء في أن التفصيلي أزيد بل أكمل، وما ذكر من أن الإجمالي لا ينحط عن درجته فإنما هو في الاتصاف <sup>٦</sup> قيل: الزيادة ممنوعة، والكمال مسلم غير ضار <sup>٧</sup> كونه قائماً بالمؤمن لا يكمله.

وقيل: إن الثبات والدوام على الإيمان زيادة عليه في كل ساعة. وحاصله أنه يزيد بزيادة <sup>٧</sup> على الاستمرار <sup>٨</sup> بزيادة الأمثال <sup>٩</sup> الأزمان؛ لما أنه عرض لا يبقى إلا بتجدد الأمثال. وفيه نظر؛ لأن حصول المثل بعد انعدام الشيء <sup>١٠</sup> لا يكون من الزيادة في شيء<sup>(١١)</sup>، كما في سواد الجسم مثلاً. <sup>١١</sup> لكونه قائماً بالمؤمن أي من وجه من الوجوه لا يصير أشد سواداً بزيادة الزمان، بل بمضامة الأمثال

= تصديق «كل إنسان حيوان» منحلٌّ إلى تصديقات: زيد حيوان، وعمره حيوان، وهلمَّ جرّاً.

قوله: **ممكن**: [لكن المحمل عين المفصل حينئذ، بخلاف عصره؛ لزيادة المؤمن به وقتاً فوقتاً.]

قوله: **الحج**: يرد عليه: أن المفصل عين المحمل، والتغاير اعتباري، فلا زيادة. والجواب: أن التعدد زائد على الوحدة. وفيه: أحما وصفان عارضان، فلزم الزيادة بحسب الخارج، لا بحسب المقوم. ويخذه: أنه لو فرض عروضهما لم تكرر الحقائق المختلفة في مرتبة أنفسها واحدة ولا كثيرة، ولا متحدة ولا مختلفة، وهو ظاهر البطلان. فالصواب في الجواب: أنه لا إجمال ولا تفصيل في التصديق، بل في متعلقه، فالإتحاد إنما هو بين مجمله ومجموع أجزاء مفصله، لا بينه وبين كل جزء منه، ولا بين تصديقه وتصديقاته، أو كل تصديق منها أو واحد منها، ولذا كان تصديق المفصل غير تصديق المحمل، ولا لازماً له في الذهن، كما يشهد به توقف تصديق التبيحة، وهو تصديق المفصل، أي ثبوت الأكبر للأصغر<sup>١٢</sup> على تصديق الكبرى، وهو تصديق المحمل، أي ثبوته لكل من الأوسط منه الأصغر.

<sup>١٣</sup> قوله: **وقيل** **الحج**: منقول عن إمام الحرمين وغيره، قيل: حاصله: أن الدوام على العبادة عبادة أخرى. ونوقش بأن كونه عبادة غير كونه إيماناً؛ فإن الدوام على التصديق غير التصديق.

قلت: فيه نقض وحل. أما النقض فبقوله تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ﴾ (النساء: ١٣٦)، فأصل الإيمان على دوامه.

وأما الحل فلأن الدوام عليه يراد به التصديق مع وصف الدوام، أو يقال: دوام الشيء عينه من حيث البقاء، فافهم. قوله: **في شيء** **الحج**: أي بوجه من الوجوه؛ لأن الزيادة تلحق المزيد عليه، فلا بد من وجوده عند الزيادة. وأجيب بأنه: زيادة عدد، أي الزيادة باعتبار الكم المنفصل، لا المتصل ولا الكيف، لكن عليه يلزم أن يكون إيمان زيد أزيد من إيمان بكر =

وقيل: المراد زيادة ثمرته<sup>(١)</sup> وإشراق نوره وضيائه في القلب؛ فإنه يزيد بالأعمال، وينقص

لمعناه

بالمعاصي.

ومن ذهب إلى أن الأعمال جزء من الإيمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر، ولهذا<sup>(٢)</sup> قيل: إن

من حقيقته أو من كماله

هذه المسألة فرع مسألة كون الطاعات جزءاً من الإيمان.

فاختلافها بناء على اختلافها

مسألة زيادته ونقصه

وقال بعض المحققين: لا نسلم أن حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة<sup>(٣)</sup> والنقصان، .....

= مثلاً، إذا عمّر مائة سنة أو مائتين؛ لزيادة عدد الأمثال.

(١) قوله: **زيادة ثمرته إلخ**: تتمته: أن اختلاف الآثار ناش من اختلاف مناشئها الصادرة منها شدة وضعفها، وقوة ونقصا.

(٢) قوله: **ولهذا إلخ**: أي لظهور قبوله لهما في هذا المذهب. استدلل السالمي في «تمهيد» على عدم قبوله بقوله تعالى: ﴿قَانْ ءَامَنُوا بِمِثْلِ مَا ءَامَنْتُمْ بِهِ﴾ (البقرة: ١٣٧)، فلو قبلهما لما ساوى إقرار اليهود على تقدير وجود إقرار الصحابة.

وبأنه لو نقص شيء ثبت الكفر مكانه، كما لو زال كله قام مكانه الكفر فكذا البعض، فالعبد الواحد بعضه مؤمن وبعضه كافر، وهو محال.

وبأن الذنب لا يؤثر في التوحيد فكذا في الإيمان.

وبأن كثرت لا تزيد الإيمان كله اتفاقاً، فكذا قلته.

وبأنه لو زاد بالطاعة، فإيمان الغني أقوى من إيمان الفقير.

وبأن الإيمان ثلاثة أفعال، وهي أعراض لا تبقى، فلا يمكن مضامتها؛ ليتصور الزيادة. انتهى فانظر إلى هذه الأدلة المشرقة.

قوله: بل صرح بعض من اكتفى بالتصديق فيه أيضاً بأنه يزيد وينقص؛ لظاهر قوله تعالى: ﴿زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾

(الأنفال: ٢)، وقوله: ﴿وَيَزِدَادَ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِيمَانًا﴾ (المائدة: ٣١)، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ أَهْتَدُوا رَادَّهُمْ هُدًى وَءَاتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾

(محمد: ١٧)، [وقوله: ﴿لِيَزِدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ (الفتح: ٤)، وقوله: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾

(النساء: ١٣٦)، ونظائره كثيرة. ولحديث ابن عمر: قلنا: يا رسول الله، إن الإيمان يزيد وينقص؟ قال: «نعم، يزيد حتى يدخل

صاحبه الجنة، وينقص حتى يدخل صاحبه النار»، أخرجه أبو إسحاق الثعلبي في «تفسيره» من طريق علي بن عبد العزيز عن

حبيب بن عيسى بن فروخ عن إسماعيل بن عبد الرحمن عن مالك عن نافع عنه.

وقالوا: بل اليقين أيضاً يتفاوت قوة في نفسه من أجل البداهيات إلى أخفى النظريات القطعية. لكن الحنفية ومعهم =



= إمام الحرمين وجمع كثير من الأشاعرة لا يمنعونهما فيه في جهات آخر، غير جهة نفس الذات للتصديق، وبها يتفاوت المؤمنون. وروي عن أبي حنيفة أنه قال: أقول: إيماني كإيمان جبرئيل، ولا أقول: مثل إيمانه؛ لأن المثلية بمساواة كل الصفات. وقالوا: إن المتخايل تفاوت في جلالة كالبديهي، وخفائه كالنظري، فالبديهي أجلى لا أنه أقوى يقينا من النظري. وعليه ما نقل عن علي عليه السلام: لو كشف الغطاء ما ازدادت يقينا.

وانتصر واستظهر له ابن الهمام أولا: بأنه لا تشكيك في المقومات والذات بل في العوارض. وثانيا: على التنزل، لو سلم فلا يلزم التشكيك بوجوه الأربعة، فلا نسلم تفاوته شدة وضعفا، وزيادة ونقصا، بل يجوز اختلافه بالأولية والأولية، ولا يجوز التشكيك عندنا بالباقي.

وثالثا: أنه لو سلم أنه قد يجري التشكيك شدة وضعفا كما في الثلج والعاج الأبيضين، فلا نسلم أن اليقين من هذا القبيل؛ لأنه لا دليل عليه بوجه.

ورابعا: أنه لو سلم أن ماهية اليقين متفاوتة شدة وضعفا فلا نسلم أنه بمقوماتها، بل يجوز بأمور خارجة عنها، كالإلف؛ لتكرار الحضور ونحوه، لكن هذا الرابع مرجعه الأول.

ونقل عن الحنفية: أنه يختلف بإشراق نوره، ومزيد غمراته؛ فإن اعتبر هو قوة وشدة فلا خلاف معنى، ولا يرجع النزاع إلا إلى أن ما به التفاوت مقوم الماهية أو خارج عنها. وهذا نزاع غير معتد به عقلي. وإن اعتبر قوته غير هذا، فالخلاف واقع. وأما دوام حضور التصديق ومشاهدة الدليل واستمرار شهود الجمال والكمال بالبصيرة كما للأنبيا والأولياء ويحجل أنه قوة الإيمان فهو غير القوة حقيقة، وإنما هو كثرة عدد الإيمان بالأمثال، وإلا هو داخل ومقوم حقيقة الإيمان، واليه ترد ظواهر النصوص، والخبر مع أن سنده متكلم فيه، وتفسير الثعلبي معروف حاله.

وأما قول إبراهيم: «وَلَكِنَّ لَيُظْمِرَنَّ قَلْبِي» (البقرة: ٢٦٠) فيقول بأنه خطاب مع الملك، فلم يقل له الله: «أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ».

وبأنه أريد به زيادة الاطمئنان ولو بأمور خارجة عن الماهية.

وبأنه طلب القطع بالإحياء بوجه آخر، هو البهادة.

وحاصله شوقه بعد قطعه إلى مشاهدة هذا العجيب، كشوق رؤية دمشق وجنانه الياصرة وأتقاره، بعد الجزم به تواترا، ...

محصل كلامه.

قلت: يتطرق إليه جميع ما أمعنا النظر فيه سابقا، ولب كلامه ما هو إلا أن ما يتراءى قوة وضعفا راجع إلى الجفاء والخفاء، وإلى سرعة حصول أسباب الجزم وبطئه، وبعد حصول القطع لا تفاوت أصلا في نفسه، بل في العوارض، كالجزم بالشهود، لكن قد عرفت أن مراتب نفسه مختلفة احتمالا وتشكيكا وإحكاما، فبعد الخوض والفحص لا يعتمد الاعتناء إلا بما حقق من الحصر؛ لوجود التشكيك في الأولية لا غير، فافهم.

بل تتفاوت قوة وضعفاً؛ للقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبي ﷺ، ولهذا قال إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَكِنَّ لِيُظْمِنَ قَلْبِي﴾.

(القرة: ٢٦٠)

### بقي ههنا بحث آخر

وهو أن بعض القدرية ذهب إلى أن الإيمان هو المعرفة <sup>وحدها من غير اعتبار قبول وإدعاء</sup>، وأطبق علماءنا على فسادها؛ لأن أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد ﷺ كما كانوا يعرفون أبناءهم <sup>أي اتفق</sup>، مع القطع بكفرهم؛ لعدم التصديق، ولأن من الكفار من كان يعرف الحق يقيناً، وإنما كان ينكر؛ عنادا واستكباراً، قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾. فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الأحكام <sup>أي حق آل فرعون أنكروها مع العلم أي الآيات (النمل: ١٤)</sup> واستيقانها، وبين التصديق بها واعتقادها؛ ليصح كون الثاني إيماناً دون الأول.

أي المعرفة والتيقن

التصديق

قبولاً وتسليماً

قوله. <sup>مد</sup> [قيل: هذا اختلاف في الكيفية ولا نزاع فيه، وإنما هو في الاختلاف في الكمية، ولذا قيل: إنه نزاع لفظي].  
قوله. <sup>مد</sup> [قد ورد في ذمهم أخبار قلما ثبت كحديث أنس مرفوعاً: «صنفان من أمتي لا تنالهما شفاعتي: المرجئة والقدرية». قيل: يا رسول الله، من القدرية؟ قال: «قوم يقولون: لا قدر». قيل: فمن المرجئة؟ قال: «قوم يكونون في آخر الزمان إذا سفلوا عن الإيمان قالوا: نحن مؤمنون إن شاء الله»، رواه الجوزقاني وسنده ضعيف، نعم في باب القدر أحاديث صحيحة كثيرة.]

قوله: **هو المعرفة إلخ:** نقل ذلك صاحب «المواقف» عن جهم وبعض الفقهاء، ونسبه بعض المتصلبة إلى أبي حنيفة، وفضله وبدعه به من احتراف بإساءة الظن إليه، وجعله تارة من المرجئة، ومرة من الجهمية، وأخرى من القدرية أو من المعتزلة، بحاشاه عن ذلك كله ولم يثبت عنه. وما نقله عنه أصحابه - وصاحب البيت أدري بما فيه - هو عين اعتقاد أهل السنة، وجمعه الطحاوي في رسالة. وصرّاحه في فقهه منادية على خلافه، ولو سلم فيراد بها التصديق أو المعرفة مع الإذعان.

قوله: **أبناءهم إلخ:** أي في قطع تولدهم منهم، بل حكى عن عبد الله بن سلام، عاشر عشرة، من أجدادنا: أن قطع نبوته أقوى منه؛ لاحتما أن عقلت المرأة من الغير بالزنى، ولو ضعيفا مجروحاً مرجوحاً. ثم هذا تلميح إلى ما قدمنا من الآية، وقد قال تعالى أيضاً: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ (البقرة: ٨٩)، وقال: ﴿لَمْ تَكْفُرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ مُنْكَرُونَ﴾ (آل عمران: ٩٨). وقال: ﴿لَمْ تَنْبَسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: ٧١).

قوله: **ولأن إلخ:** لأن الإيمان مأمور ومكلف به، ولا تكليف إلا بالأفعال الاختيارية، والمعرفة لا اختيار فيه، كمن وقع بصره على أمر فأبصره بلا قصد واختيار، وكمن شاهد المعجزة فلزم لقلبه المعرفة بصدق النبوة، كما كان للكفرة.

والمذكور<sup>(١)</sup> في كلام بعض المشايخ: أن التصديق عبارة عن ربط القلب على ما عُلِمَ من إخبار المخبر، وهو أمر كسبي يثبت باختيار المصدق<sup>(٢)</sup>، ولذا يثاب<sup>(٣)</sup> عليه ويجعل<sup>(٤)</sup> رأس العبادات. بخلاف المعرفة<sup>(٥)</sup>، فإنها ربما تحصل بلا كسب، كمن وقع بصره على جسم، فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر.

وهذا ما ذكره بعض المحققين من أن التصديق هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر..

من حيث قبول قلنت له

= ولأن التكليف إنما هو بما تحت مقولة الفعل، والعلم من مقولة الكيف على التحقيق.

قوله: **والمذكور إلخ**: ذهب إمام الحرمين وغيره إلى أن التصديق كلام نفسي إلا أنه لا يثبت إلا مع العلم، فقد أوضح أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد. انتهى ونقل عن الأشعري تارة أنه المعرفة، وأخرى أنه قول في النفس متضمن المعرفة، واختاره البلاقلاني؛ فإن التصديق والتكذيب والصدق والكذب أحق بأن يوصف به الأقوال لا المعارف، وتصديق اللسان عنوان تصديق القلب. انتهى

فحاصله: أنه كلام نفسي مشروط بالمعرفة؛ فإن استسلام الباطن منوط بها. ويحتمل أنه مجموعهما عنده. انتهى وبه يظهر أن الإذعان المعبر به ههنا عن التصديق: لا يراد به كيفية إدراكية، ولا كيفية أخرى من لواحق الإدراك، فما هو من مقولة الكيف ولا من مقولة الانفعال، كما يؤيده التعبير عنه بـ «القبول والتسليم» بل يراد به فعل، هو الانتساب الاختياري القلبي، ناش عن الانقياد والاستسلام الباطني.

ويرد عليه ورود التكليف بالمعرفة والعلم أيضاً، كما في قوله: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (محمد: ١٩)، وقوله: ﴿فَالْتَمَسْ جَنَّتَ لَكُمْ فَاغْلُظُوا﴾ الآية (هود: ١٤)، وكما يقال: معرفة الرب واجبة. وأجيب بأنه أريد به اكتساب أسبابه وتحصيله من مظانه ومبادئه، لكن يفتح به أن المكلف به أعم من الفعل مما يطلب إيقاعه أو تحصيله بالمباشرة، ومن الكيف وغيره مما يطلب حصوله بكسب أسبابه وتعاطي مناشئه بالمباشرة، كما يطلب علم النتيجة وحصولها بتحصيل مبادئها وصنع النظر فيها.

وعندي: أن هذا توسعة، وأما بالذات فيتعلق بالفعل والصنع الاختياري لا بغيره، وإنما التعلق في غيره بالذات بالفعل الذي هو مباشرة التحصيل وتعاطي الكسب لأسبابه.

قوله: **باختيار المصدق**: [وقصده وصرف همته وتعبه في تحصيله.]

قوله: **ولذا يثاب**: [ولو لم يكن فعلاً أو كان فعلاً غير اختياري: لم يترتب الثواب عليه.]

قوله: **ويجعل**: [هذا العمل القلبي، وهو الإيمان.]

قوله: **بخلاف المعرفة**: [إذ هو علم، وهو كيف، لا فعل، فضلاً عن كونه اختياريًا.]

حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقاً وإن كان معرفة. وهذا مشكل؛ لأن التصديق من أقسام العلم، وهو من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية؛ لأننا إذا تصورنا النسبة بين شيئين، وشككنا في أنها بالإثبات أو النفي، ثم أقيم البرهان على ثبوتها، فالذي يحصل لنا

قوله: بل يحتاج إلى تحصيله مرة أخرى بالكسب، كما قاله في «شرح المقاصد»: إنه قد يكون لمباشرة أسبابه بالاختيار، كالقاء ذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما أشبهه، وقد يكون بدونه، والمأمور به من الأول. ورده ابن الهمام بأنه إذا حصل دفعياً كفاه بعد ضم انقياد الباطن إليه، وتكليفه بتعاطي أسباب العلم إنما هو لمن لم يحصل له العلم، فإذا حصل سقط وجوبه لأجله؛ لأنه لا يراعي الوسائل قصداً بل للمقصود، فلو حصل بدونها لا يجب تعاطيها، كما إذا طهر الثوب بلا غسله، أو حصل سعي الجمعة بلا ترك البيع. انتهى

لعله التحقيق لما ذكره، وللنظر إلى حال عهد النبوة والصحابة؛ فإنهم لم يكونوا يكلفون من أسلم بكسب اليقين بالنظر، وتعاطي أسبابه، ومباشرة جمع مبادئه. ومنه ما قالوا: المذهب المختار اعتبار إيمان المقلد، وكسب التصديق بالاستدلال ليس شرطاً لصحة الإيمان، وعليه الفقهاء وكثير من العلماء، ومنعه المعتزلة كما في «العمدة» و«البداية». ونقل عن الأشعري أيضاً، لكن قال الأستاذ أبو القاسم القشيري: إنه افتراء عليه.

لكن قال ابن الهمام: قل أن يرى مقلد في الإيمان به تعالى؛ إذ كلام العوام في الأسواق محشو بالاستدلال بالحوادث عليه وعلى صفاته تعالى، فلو فرض أنه آمن به جزماً؛ تحسناً لظنه بالناس وإعلاء لهم عن الخطأ؛ قام بالواجب لحصول المرام بلا استدلال، ومقتضاه: عدم عصيانه بعدم الكسب والنظر. لكن بعضهم ذكر الإجماع على عصيانه، فلو صح فبأن التقليد عرضة لطريان التردد واحتمال الزوال، وفي الاستدلال حفظ عنه، لكن الصحابة قبلوا إيمان العوام إذ فتحوا أمصار العجم، فأسلموا تحت السيف، فالكسب بالنظر منهم يصادمه العادة، لكن يحمل أنهم علموه ذلك بإظهار الأسباب والأدلة، أو تركوهم؛ لأن المبادئ كانت ظاهرة، أو سهولة المأخذ والمناولة في التوحيد والنبوة بعد تواتر المعجزات.

(٢١) قوله: النسفية: [القلبية، فهو من مقولة الكيف، لا من مقولة الفعل].

قوله: في أنها: [يشير إلى أن النسبة غير الحكم، أي الوقوع واللا وقوع].

(٢٢) قوله: فالذي: إلخ: حاصله: أن المقصود هو مطلوب التحصيل، وما هو إلا ما يحصل بالمبادئ، وما هو إلا الإذعان، أو قبول العقد وربط القلب به، أو العلم بالنسبة على نمط المطابقة للواقع، لكن قد عرفت أن التكليف لا يتعلق إلا بما يتعلق به الكسب، وهو الفعل، وما هو إلا أخذ المبادئ من مظاهرها بعد التوجه إلى صور مخزونة، ثم ترتيب المبادئ على وجه تفضي إلى علم النتيجة، فتدبر.



هو الإذعان والقبول لتلك النسبة. وهو معنى التصديق والحكم والإثبات والإيقاع.

جزء موصوف

على خلاف العادة

نعم، تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الأسباب<sup>١</sup> وصرف النظر ورفع

بالأعمال النظرية ولا كساب المعكبة

الموانع ونحو ذلك، وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالإيمان، وكأن هذا هو المراد بكونه كسبياً

اختيارياً، ولا يكفي في حصول التصديق المعرفة؛ لأنها قد تكون بدون ذلك.

أي الكسب والاختيار

نعم، يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة

بأسانها

(١) قوله: **الإذعان**: [وهو من قبيل الكيف، سواء أذعن أنه علم، أو علم أنه من لواحقه، لا من قبيل الفعل].

(٢) قوله: **الأسباب**: [هي المبادئ المعدة له، والحق أنها طرق ومسافة، لا معدات أيضاً].

قوله: **وبهذا الاعتبار إلخ**: [أي باعتبار كون أسبابه اختيارية، لا باعتبار نفسه؛ لأنه غير اختياري]. نقحه في «شرح

المقاصد» بأنه لا يفهم من نسبة الصدق إلى المتكلم بالقلب سوى إذعانه وقبوله وإدراكه لهذا المعنى من غير أن يتصور هناك

فعل وتأثير من القلب، ويقطع بأن هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الأسباب، وقد تحصل بدونها، فغاية

الأمر أن يشترط فيما يعتبر في الإيمان أن يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به. انتهى وقد عرفت ما فيه.

ثم ههنا اختلاف آخر قريب منه، هو: أن الإيمان مخلوق، كما روي عن أهل سمرقند من الحنفية، أو غير مخلوق، كما عن

مشايخ بخارا، لكن اتفقوا على أن أفعال العبد كلها مخلوقة له تعالى، ثم بالغ أئمة بخارا من ما وراء النهر، كمحمد بن الفضل

والشيخ إسماعيل بن حسين الزاهد، وتبعهم أئمة فرغانة، فكفروا القائل بخلق الإيمان، وألزموه خلق القرآن، ورووه عن نوح بن

أبي مريم عن أبي حنيفة، ووجهه بأنه قال الله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (محمد: ١٩)، وقال: ﴿تُحَمَّدَ رَسُولَ اللَّهِ﴾

(الفتح: ٢٩). وهذا هو الإيمان. وكلام الله غير مخلوق، فالإيمان قد قام به ما هو غير مخلوق.

وهذا مبني على أن قراءة غير المتكلم لا يقطع النسبة عن أصل المتكلم، كما يقال: قال فلان خطبة فلان أو شعره، مع

أن المتكلم به الآن هو هذا القائل، فمن قال بكلمتي الشهادة فقد قال بكلام الله، فالإيمان: كلام الله غير مخلوق، وهذا

غاية متمسكهم.

وجهلهم مشايخ سمرقند؛ إذ الإيمان اتفاقاً هو التصديق أو مع الإقرار، وكل منهما فعل العبد، وأفعاله كلها مخلوقة

تعالى عندنا، ولأنه إذا قرأ الجنب «الحمد» إلى آخره بلا قصد التلاوة: جاز، فعلم أن ما وافق لفظه نظم القرآن لا يكـ

قرآن، ولأن كل دأكر ومسح يكون قارئاً للقرآن عندكم، بل كل متكلم بأي لفظ؛ لأنه يوافق كلامه القرآن في حرفه

وأحزائه، ويوافق معناه من وجه، فقلما يوجد كلمة مثلها ليس في القرآن. وقد نصّ أبو حنيفة في «الموصية» على حـ

الإيمان، وقال: العبد مع جميع أعماله وإقراره ومعرفته مخلوق. انتهى مع أن قولهم ظاهر البطلان؛ لأن الكلام اللفظي مخلوق،

بالاختيار تصديقاً، ولا بأس بذلك؛ لأنه حيثئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية  
 أي يكون له تصديقاً  
 بـ «گرویدن»، وليس الإيمان والتصديق سوى ذلك، وحصوله للكفار المعاندين المنكرين ممنوع،  
 جواب عن حصول المعرفة لهم  
 وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بإنكارهم باللسان، وإصرارهم على العناد والاستكبار،  
 ومما هو من علامات التكذيب<sup>(٣)</sup> والإنكار.

### والإيمان والإسلام واحد

لأن الإسلام هو الخضوع والانقياد، بمعنى قبول الأحكام والإذعان بها، وذلك حقيقة  
 التصديق على ما مر، وهو الإيمان

= واللفظ والتلفظ حادثان.

قوله: تصديقاً إلخ: أي معتبراً في الإيمان المطلوب تحصيله بالاختيار، وهو في نفسه وإن لم يكن من الأفعال فهو بأسباب  
 وجوده المكسوبة يقال له: الاختياري، وهذا القدر كافٍ في طلب تحصيله، ولا يلزمه كونه فعلاً اختياريًا بنفسه في باب  
 التكليف به.

قوله: لعدم وجود القيد، وهو تحصيل الأسباب بالاختيار، وفقد القيد مقوماً كان أو شرطاً أو عارضاً: موجب  
 لفقد المقيد.

قوله: مشير إلى أن المنافي هو العناد الدال على التكذيب، لكنه يصادمه قضية أبي طالب؛ إذ صرح  
 بتصديقه اللساني للنبي ﷺ، وإبائه عن تلفظ خصوص الكلمة لو سلم أنه مشير إلى التكذيب فالمفهوم لا يفوق المنطوق،  
 إلا أن يقال: هو مبني على ما مر من أن سجود الصنم وشد الزنار وغيرهما بعد التصديق أيضاً مكفر لفاعله؛ للدلالة على  
 التكذيب.

قوله: في «الفقه الأكبر»: الإسلام هو التسليم والانقياد لأوامر الله تعالى، ففي طريق اللغة فرق بين الإيمان  
 والإسلام، ولا يكون - أي لا يعتبر شرعاً - إيمان بلا إسلام، ولا إسلام بلا إيمان، كالظهور مع البطن. انتهى  
 والأول مثله القاري بمعرفة أهل الكتاب وأبي طالب وإبليس، وصرح بالانقياد الباطني لهم، وهذا عجيب عنه؛ لأنه لم يكن  
 لهم انقياد قلباً، وإلا لكانوا مؤمنين عند الله، لا عند الناس؛ لتحقيق حقيقة الإيمان، مع أنك عرفت أن مجرد المعرفة ليس بإيمان  
 بلا قبول وإذعان، ومثله ما قال: قد يتقدم التصديق الباطني ويتأخر الانقياد الظاهري، كمؤمني أهل الكتاب.

ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ <sup>أي مرة لوط</sup> فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ <sup>أي بيتا</sup> ﴿٣٦﴾  
(الدرجات ٣٥-٣٦)

وبالجملة لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم، أو مسلم وليس بمؤمن، ولا نعني بوحدهما سوى ذلك <sup>أي التلازم</sup>.

قوله: وجهه: تصحيح الاستثناء؛ إذ أصله الاتصال، فتقديره: فما وجدنا فيها من بيوت المؤمنين - أي في قرية لوط - بيتا إلا بيتا من المسلمين، فيجب أن يكون المسلمون من جنس المؤمنين، حتى يصح الاستثناء متصلا، وإلا لكان مثل قولنا: ما رأيت من بيوت الحوكة بيتا إلا بيت الحمام. وقد يقال: إن اتحاد الجنس لا يدل على اتحاد المفهوم، كإخراج النحلة من الحكم على جنس العلماء، ومفهوم النحوي غير مفهوم العالم. وأجيب بأنه لا نزاع في عدم كون المسلم أخص، وإنما هو في كونه أعم، كما يأتي، فافهم.

قوله: وبالجملة: [مآله إلى تلازمهما، لا ترادفهما، ولا اتحادهما ذاتا].

قوله: سوى ذلك: أي التلازم، وهو الوحدة بالوحدة وبالترادف، لا المصطلح. وأنكره بعض الفقهاء، وكذا الروافض على ما نقله السلي في «تمهيده»: أنهم سمو أنفسهم «مؤمنين»، وبقية الأمة «مسلمين»، ف«المؤمن»: مؤدي الشرائع، عالم الحقائق والتأويل، و«المسلم»: مؤديها بلا علم التأويل والتفسير.

ونقل عن المعتزلة: أن الإيمان بالباطن والإسلام بالظاهر، والفاسق مسلم، لا مؤمن. واحتج لهم بقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَنَّا﴾ الآية (الحجرات: ١٤)، وبحديث: «الإيمان أن تؤمن بالله» الحديث، و«الإسلام أن تشهد» الحديث، إلى أن قال: «وتقيم الصلاة». انتهى

وعندي: أنه غفلة عظيمة؛ إذ لو سلم فلا دلالة لهما إلا على التغاير، لا على قول المعتزلة، بل يخالفانه؛ لأن الأعراب لم يخرجوا من الإيمان؛ لارتكاب الكبيرة، بل لعدم التصديق؛ لقوله: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات: ١٤) والحديث دليل على أن تارك الصلاة مثلا مؤمن، لا مسلم، وهو قلب مذهبهم. وأعجب منه ما احتج به لأهل السنة، هو ورود: «أنا أول المؤمنين» و«أنا أول المسلمين»، فلو سلم اتحاد الموضوع لم يدل إلا على عدم التباين، وهو أعم من العموم والتساوي، لا على التساوي، فضلا عن التلازم، فضلا عن الترادف. وحجة أقامها هي: أن نفيهما يوجب الكفر، فهما متساويان؛ لتساوي نقيضيهما، ولكن المقدمة أقوى من الدعوى في عدم تسليم الخصم، نعم، الآية والحديث ينتهضان للروافض لو تم. وأعجب منه أنه أجاب عن الآية بأن معنى «أسلموا» هو السلامة، لا الإسلام، ومع بعده لفظا ومعنى لا سلامة ولا نجاة بالانقياد ظاهرا بلا إيمان. وعن الحديث بأن المراد فعل المسلم وعلامته، فافهم.

وظاهر كلام المشايخ : أنهم أرادوا عدم تغايرهما بمعنى أنه لا ينفك أحدهما عن

الآخر، لا الاتحاد بحسب المفهوم، كما ذكر في «الكفاية» من أن الإيمان: هو تصديق الله تعالى فيما

أخبر من أوامره ونواهيه، والإسلام: هو الانقياد والخضوع لألوهيته، وإذا لا يتحقق إلا بقبول

الأمر والنهي، .....  
ولا بحسب الدات  
ورسوله  
وقصصه وأمثاله

فوله: اختلفوا فيه، فقليل: الانقياد بالباطن، وهو جزء التصديق، فالإسلام جزء الإيمان. وظاهر عبارة «التبصرة» أنهما مترادفان، لكن فسرهما بما يرجع إلى التلازم. واختاره ابن الهمام كالشارح، أي باعتبار الشرع. قال: والأظهر أن التصديق كلام نفسي ناش عن المعرفة وغيرها؛ لأنه لغة نسبة الصدق، وهو فعل، والمعرفة كيف، فالانقياد باطنا والمعرفة خارجا عنه. واعتبرهما الشرع في الإيمان، إما بما أنهما مقومان لماهيته، أو شرطان لاعتباره في إجراء أحكامه شرعا، وهو الأوجه؛ إذ لا نقل بلا موجب، فهما من الشروط الشرعية. وفرع عليه إمكان التصديق شرعا مع زوال الانقياد، كما في قتل المصدق للنبي ﷺ. انتهى

وعندي فيه نظر:

أولا: لأن النقل لازم على التقديرين؛ لأن الشروط ولو معتبرة خروجاً وعروضا تقلبه معنى آخر كاعتبار معنى البصر وقيدته، والإضافة معتبر عروضاً، لا دخولا في معنى العمى، ومع ذلك معناه غير معنى العدم مطلقا، فلو تعارف فيه كان مقبولا، لا حقيقة لعة.

وثانيا: لأنه كما لا يوجد الشيء بدون أجزائه لا يوجد بلا شروطه ولوازمه، فلا معنى للإمكان.

وثالثا: لأن توقف الشيء بعد وجود جميع أجزائه في تقومه إلى الأمور الخارجية: مصحح لمجولية الذاتي، بل الصواب: أن مفهوم الانقياد باطنا معتبر في مفهوم الإيمان الشرعي، سواء اعتبر مقوما لماهيته أو لمفهومه أو لملاحظته أو لعنوانه، فتدبر. (١) قوله: **عدم تغايرهما إلخ**: قد يتوهم: أن الإسلام هو الدين؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩)، وقوله: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣)، وقوله: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا﴾ (آل عمران: ٨٥)، والحديث: «الإسلام أن تشهد» الحديث، فهو يشمل الشرائع؛ للحديث، ولقوله تعالى: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ (البينة: ٥). وقد قال أبو حنيفة: الدين شامل للشرائع.

والظاهر أن للإسلام إطلاقات ومعاني في الخطابات الشرعية، وأصل معناه: «الانقياد»، وهو ملحوظ في جميع موارد على اختلاف أنحاء، فلوحظ من الاشتراك معنى أصلا، ومن الاشتراك لفظا اختلافا وخصوصيات وملاحظة لخصوص أنحاء. فافهم، لعل الحق لا يتجاوز.

قوله: [لا بمعنى اتحادهما مطلقا].

قوله: [أي كل أمر ونهي].



فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكماً، فلا يتغايران. ومن أثبت التغاير يقال له: ما حكم من آمن ولم يسلم، أو أسلم ولم يؤمن؟ فإن أثبت لأحدهما حكماً ليس بثابت للآخر فيها، وإلا فقد ظهر بطلان<sup>(٣)</sup> قوله.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾.....  
(حجرت ١٥)

قوله: [بل ممنع امكانه]

١- قوله: **ولم يسلم**: [أي بالقلب، لا بحسب الأعمال الظاهرة؛ فإن تارك الأعمال كلها أيضاً مسلم].

(٣) قوله: **بطلان**: [لأنه ليس يوجد حكم كذلك].

٢- قوله: **آمننا إلخ**: صيغة الماضي دالة على أنه حادث، فهو مخلوق، كما هو قول عامة الفقهاء. وعند بعضهم: غير مخلوق، واستدل لهم السالمى بقوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ (آل عمران: ١٨)، وقوله: ﴿وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾ (التوبة: ٤٠) - أراد به الإيمان-، وقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ (فاطر: ١٠)، وقوله: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ (المائدة: ٥). ثم رده بأنه لو قرأ الكافر القرآن كله لم يحكم بإسلامه، فالإيمان غير كلام الله وفيه: أنه لهم أن يجعلوا التصديق شرطاً؛ لكون الكلام إيماناً، لا لكونه كلام الله، فهو أخص، كما أن الحمد أخص من كلام.

ثم استدلل للأكثر بتحديث عمر رفعه: «الإيمان والكفر مخلوقان، وهما متضادان». وتحدث ابن عباس رفعه: «إن الله خلق الإيمان وحفه بالسماحة والحياء، وخلق الكفر وحفه بالبخل والجفاء». وتحدث أنس رفعه: «ما خلق الله تعالى تحت العرش شيئاً أحب إليه من الإيمان». وبأن الإيمان صفة العبد، فهي مخلوقة. ويقول تعالى: ﴿رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ﴾ (غافر: ٢٨)، فلولا خلقه لم يمكن كتمان. انتهى

فانظر إلى هذه الأدلة والأخبار بنظر، هل لها أصل؟ وبعده هل لها صحة؟ ثم صحح أن الإيمان من العبد لله هو الطلب والقبول والإقرار والتصديق والثبات، ومن الله للعبد: الأمر والهداية والتوفيق والإنابة، فالعبد بأجمعه مخلوق وبصفاته، والله قديم بصفاته. انتهى وهذه المحاكمة قابلة للمحاذرة؟

تم قسم الإيمان: ١- إلى مكتوب من جهة الله، وهو قوله تعالى: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ (المجادلة: ٢٢).

٢- وإلى محكوم عليه، وهو فعل العبد.

فالمكتوب غير مخلوق، والمحكوم عليه مخلوق.

ثم قال: سألتني أحد عن الإيمان، مخلوق أو لا؟ قلت: ما هو؟ قال: لا إله إلا الله. قلت: غير مخلوق. وسألتني عروة: قلت: ما هو؟ قال: إقرار باللسان وتصديق بالقلب. قلت: مخلوق. انتهى فافرح.

صريح في تحقق الإسلام بدون الإيمان.

قلنا: المراد أن الإسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الإيمان، وهو في الآية بمعنى انقياد الظاهر من غير انقياد الباطن، بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الإيمان.

فإن قيل: قوله عليه السلام: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً» دليل على أن الإسلام هو الأعمال، لا التصديق<sup>(١)</sup> القلبي.

الظاهر  
مخالفة الإيمان

أي مجموع هذه الأمور والأعمال  
كله  
أي تطوعها  
غير لقوله: «قوله عليه السلام»

قوله: أي حقق الإسلام [لأن فيه إثباتا للإسلام لهم، ونفياً للإيمان عنهم].

قوله: لا وجدح لأن المطموح إليه في نظر الشرع هو الأمر المنجي عن خلود النار، وهو الانقياد للباطن المنجلي بالانقياد للظاهر، أو هو بشرط عدم المنع للظاهر عن الانقياد، أو انقياد الظاهر مع الباطن، أو الظاهر بشرط موافقته لانقياد الباطن، ويعبر عنه بلفظ الشهادة، وعليه ما ورد في حديث: «من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله مخلصاً: دخل الجنة». كما أخرجه الطبراني في «معجمه الكبير» من حديث أبي الدرداء رفعه، وزاد: «وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي الدرداء».

رواه من طريق زيد بن وهب الجهني، ومن طريق أبي صالح، ومن طريق أبي مريم، ومن طريق أم الدرداء، كلهم عن أبي الدرداء. وأبو حنيفة من طريق عبد الله بن أبي حبيبة عنه، أخرجه الحارثي في «مسنده» من طريق محمد بن النضر وأسد بن عمرو وعبد بن الحسن والفضل بن موسى، كلهم عن الإمام. ورواه أبو بشر الدولابي من طريق أبي يحيى الحماني وي زيد بن هارون عن الإمام. وأخرجه أبو يعلى في «مسنده» والنسائي من حديث أنس، وكذا الطبراني من حديثه وحديث معاذ.

قوله: الإسلام إلخ: أخرجه الشيخان من حديث ابن عمر، وقد سبق مبسوطاً طرده في حديث «أن تؤمن بالله». وذكر الحج وقع في سياق حديث أبي حنيفة مع ذكر غسل الجنابة، وسقط عن رواية البخاري، ولفظ المصنف عليه في رواية كهمس عند مسلم وغيره، وكذا في حديث أنس عند البزار، وفي رواية سليمان التيمي عند ابن خزيمة: «وتحج وتعتز وتفتسل من الجنابة وتتم الوضوء».

قوله: لا التصديق إلخ: أي فقط أو مع الإقرار فقط، وإلا فهما مأخوذان في الحديث بتعبيرهما بلفظ «الشهادة»، فالخاصل أنه دليل على أن الإيمان جزء من الإسلام، لا عينه مفهوماً ولا مصداقاً ولا حقيقة، ولا ملازمه ومساويه؛ للدليل الانشكاك، كحديث أبي الدرداء على ما مر.

قلنا: المراد<sup>(١)</sup> أن ثمرات الإسلام وعلاماته ذلك. كما قال<sup>(٢)</sup> ﷺ لقوم وفدوا عليه: «أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟» فقالوا: الله ورسوله أعلم. قال ﷺ: «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس». وكما قال ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق».

الذي يستطرقة الناس

قوله: المراد إلخ: إنما احتيج إلى هذا التأويل؛ لما تظاهر النصوص أن ملاك النجاة - أي عن الخلود - هو الإسلام، مع أن هذه الأعمال ليست ملاكها، فتاركها غير خالده في النار كما سبق. والظاهر عندي ما ألقته عليك أنه مشترك معنى، وله موارد وأنحاء مختلفة، وهو مقول عليها بالتشكيك، فكما نفس الشهادتين إسلام كذا مجموع هذه الأفعال معهما أو مجموع أكثر منها معهما، فأصل الشهادتين بلا قيد الانفراد معتبر في جميع موارد تحققه، وإذا ضم إليهما أمر لا ينضم من حيث إنه خارج لاحق، وإن لم يتوقف عليه تقوم الماهية ولا تحققه الفعلي، بل من حيث إنه أيضاً معتبر في مصداقه، كما أن فرض القراءة آية، فإذا قرأ الفاتحة صار فرداً للفرض من حيث الإطلاق، وللواجب من حيث الخصوص، وإذا قرأها مع طوال الفصل في الفجر كان فرداً لهما بذلك وللجنة من حيث الخصوص.

وهذا المقام حققناه في حواشي شرح الفقه، ونظيره الكامل شرعاً: فاتحة الشافعي، فهي فرض عنده بخصوصها. وحشاً: أجزاء زيد الحقيقية والزائدة، فالشهادتان كالأولى، والبقية كالزائدة، ويصح وقوع الزائدة في تفسير زيد بأجزائه ومقوماته، ويفهم السامع بفطنته أن رأسه وبطنه وعنته مثلاً من الحقيقية، ويده ورجله وعينه مثلاً من الزائدة، فكذا ههنا في الحديث ترك بيان التمايز اعتماداً ووثوقاً بفهم السامع؛ لشهرة ما تدعو إليه هذه الملة، فلا يرد أن السائل كان أعرابياً في بعض الموارد لم يكن يصلح لتفرض ما به الامتياز.

قوله: كما قال إلخ: أخرجه الشيخان من حديث ابن عباس، وهؤلاء الوفد كانوا وفد عبد القيس، و«الوفد» بالفتح وسكون الفاء: اسم جمع للوفد كالركب، وهي جماعة مرسله من قبل رؤوس القوم إلى أمير أو شريف أو غيرها من العظماء. وكان يأتي إليه ﷺ وفود من القبائل لتعلم الأحكام الشرعية وأركان الدين، وحديث: «الإيمان بضع إلخ» قدمناه أنه أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة، ثم المراد لعله ما نقحناه لك آنفاً.

قوله: إقام: [حذف تاء المصدر بالإضافة].

قوله: المعن: [أي الغنيمة من دار الحرب].

قوله: لأدى: [كالشوك والنجاسة].

لتحقق الإيمان عنه، ولا ينبغي<sup>(١)</sup> أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى<sup>(٢)</sup>؛ لأنه إن كان للشك

هذا التعليق

أي لصدوره ووجوده عنه

فهو كفر لا محالة، وإن كان للتأدب وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى، أو للشك في العاقبة  
والمال لا في الآن والحال، أو للتبرك بذكر الله، أو للتبرئ عن تزكية نفسه والإعجاب بحاله:  
فالأولى تركه؛ لما أنه يوهم بالشك، ولهذا قال: «لا ينبغي»، دون أن يقول: «لا يجوز»؛ لأنه  
إذا لم يكن للشك فلا معنى.....

قوله: **حقاً** إلخ: روى أبو حنيفة في «مسنده»: كنا مع علقمة بن مرثد عند عطاء بن أبي رباح، فسأله علقمة: إن بيلادنا أقواماً لا يثبتون لأنفسهم الإيمان، ويكرهون أن يقولوا: إنا مؤمنون. فقال: ما بالهم لا يقولون؟ قال: يقولون: إذا أثبتنا لأنفسنا الإيمان جعلنا أنفسنا من أهل الجنة. قال: سبحان الله! هذا من خدع الشيطان وحياله، ألجأهم إلى أن دفعوا أعظم منة الله عليهم، وهو الإسلام، وخالفوا سنة رسول الله ﷺ، رأيت أصحاب رسول الله ﷺ يثبتون الإيمان لأنفسهم، ويذكرون ذلك عن النبي ﷺ، فقل لهم: يقولوا: إنا مؤمنون. ولا يقولوا: إنا من أهل الجنة؛ فإن الله لو عذب أهل سماواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم، الحديث. وطرف منه أورده البخاري، وشرحنه في حواشي «مسند الإمام».

قوله: [ورود فيه أخبار لا تثبت، كحديث أنس مرفوعاً: «إن أمتي على الخير ما لم يتحولوا عن القبلة، ولم يستثنوا في إيمانهم»]. أخرجه الجوزقاني. وفي الباب عن أبي هريرة مرفوعاً، أخرجه الحسن بن سفيان في «مسنده».

قوله: **إن شاء الله تعالى** إلخ: وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۚ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ الآية (الكهف: ٢٣، ٢٤)، فهو متعلق بالفعل المستقبل، والإيمان فعل مكسوب له في الماضي، متحقق في الحال، فلا يتطرق إليه التعليق بالمشيئة.

قوله: **في العاقبة**: [أي في حسن الخاتمة وسوئها].

قوله: [كما في قوله: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ﴾ الآية (الكهف: ٢٣)].

قوله: [أي ترك هذا التعليق].

قوله: [المؤذن بكراهة التنزيه].

قوله: [المؤذن بالحرمة].



لنفي الجواز، كيف وقد ذهب إليه كثير من السلف، حتى الصحابة والتابعين عليهم السلام. وليس هذا  
 مثل قولك: أنا شاب إن شاء الله تعالى؛ لأن الشباب ليس من أفعاله المكتسبة، ولا مما يتصور ...  
 بل من آثار خلقه تعالى

(١) قوله: **وقد ذهب إليه إلخ:** أي إلى نفي جوازه كما قاله ابن الهمام تبعاً للشارح في نقله في «شرح المقاصد» أنه منعه  
 الأكثرون، منهم أبو حنيفة وأصحابه، وأجازه كثير، منهم الشافعي وأصحابه. ونقل السلمي في «تمهيده» أنه أجمع فقهاء  
 السنة والجماعة أن الشك في الإيمان كفر، ثم اختلفوا في الاستثناء شك أو لا، واختلاف الحنفية والشافعية. واستدل لنا  
 بقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ (الأنفال: ٤). ومحدث: «كيف أصبحت يا حارثة؟» قال: أصبحت مؤمناً حقاً.  
 قال عليه السلام: «إن لكل حق حقيقة». وقال: «من أراد أن ينظر إلى عبد نور الله قلبه بالإيمان فلينظر إلى هذا». وقال: «أصبحت  
 والزم». وبأنه يثبت الإيمان في الحال، وهو ثابت حقاً وإن لم يجب بقاؤه.

ونقل عن أبي قاسم الفشيري قال: أنا مؤمن حقاً، وأكون مؤمناً إن شاء الله تعالى. وعن أبي حنيفة قال: أنا مؤمن عند  
 الناس وعند الملائكة وفي اللوح وفي علم الله تعالى. وعن الشافعي: أنا مؤمن عند الناس وعند الملائكة، وأما في اللوح وعلم  
 الله فلا أدري، إن شاء الله أكون مؤمناً. ووفق بين القولين أنه حوَّزه لوجه الخوف، ومنعه أبو حنيفة بوجه حسن الظن.  
 ونقل عن حماد بن أبي حنيفة: أنه دخل المدينة ونزل عند مالك بعد موت أبي حنيفة، وقال له: أبي لا يقول في القرآن  
 إلا كلام الله غير مخلوق، وكان يفضل الشيخين ويحب الخنتين، ويؤمن بالقدرين، ولا يكفر واحداً من أهل القبلة بالذنب،  
 وكان لا يشهد لأحد بالجنة والنار، ولا يقول بالشك في الإيمان. قال مالك: وما الشك؟ قال: عندنا أقوام يؤمنون بالله  
 ورسوله، ويقولون: لا ندري هذا إيمان أو لا، وخرجنا من الكفر به أو لا، فتبسم مالك تعجباً. انتهى

هذا كله على تقدير عود الضمير في قوله: «وقد ذهب إليه» إلى نفي الجواز، وهو ظاهر العبارة، لكن الظاهر من نقل  
 القاري في «شرح الفقه الأكبر» عوده إلى الجواز، وهو الظاهر محضاً. فقال البيهقي: وأما الاستثناء في الإيمان فقد كان يستثني  
 جماعة من الصحابة والتابعين، وإنما رجع استثناءهم إلى كمال الإيمان وإلى بقائهم على الإيمان في ثاني الحال، فأما أصل  
 الإيمان فكانوا لا يشكون في وجوده الحال؛ فإن تغير حال المؤمن في الإيمان لم يمنع كونه مؤمناً في الحال قبل التغير. انتهى  
 قلت: هذا وجه حسن في التوفيق، وقال الشيخ أبو الحسن السكي في المفرد لهذه المسألة: القول بالاستثناء قول أكثر  
 السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الشافعية والمالكية والحنابلة، ومن المتكلمين الأشعرية والكلابية، وهو قول  
 سفيان الثوري. انتهى لكن نقل السلمي عن الثوري: أنا مؤمن في الحال عندي حقاً. انتهى لكنه لا ينافيه تجويزه مع أن  
 السلمي ليس من أئمة النقل.

واستدل الشارح في «شرح المقاصد» لجوازه؛ للتأدب، لا للشك بقوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾  
 (الفتح: ٢٧)، ولا شك لله، ومحدث «إنا إن شاء الله بكم لاحقون». انتهى ورد في أذكار دخول المقابر. وروي عن أبي رباح  
 البسطامي سئل: لحيتك أفضل أو ذنب الكلب؟ قال: إن مت على الإسلام فلحيتي خير، وإلا فذنبه أحسن. انتهى  
 وبالجملة جوازه إنما هو لقصد هضم النفس والتواضع أو التيمن أو التأدب أو الخوف عن سوء

البقاء عليه في العاقبة والمآل، ولا مما يحصل به تركية النفس والإعجاب، بل مثل قولك: أنا زاهد متيق إن شاء الله تعالى.

وذهب بعض المحققين إلى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر،  
لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف، .....

= العاقبة، أو تعظيم الرب وإحالة الأمور إليه، فافهم.

قوله: [لأنه يزول بعد زمان].

قوله: أي ظن نفسه زكية نقيّة عن العيب، وإليه أشير في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنْفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ﴾ الآية (النساء ٤٩). والإعجاب هو إعلاء النفس والسطا علوها، وقد أخرج الطبراني في «الأوسط» من حديث ابن عمر رفعه: «من قال: أنا عالم فهو جاهل». وفي سنده ليث بن أبي سليم مختلف فيه.

قوله: زاهد: [لأن له ثمرته في العاقبة، ومن أفعاله وما يتصور البقاء عليه].

قوله: قابل للشدة الخ: فهذا التوجيه إنما يتم على قول من رأى الإيمان يزيد وينقص، لكن صرح علي القاري في «شرح الفقه الأكبر»: أن محل النزاع هو قبوله للزيادة والنقص، أي اختلاف الكمية، لا قبوله للشدة والضعف، أي اختلاف الكيفية بمها؛ فإنه اتفاقي، لا ينكره الحنفية أيضا. انتهى

قلت: لكن عباراتهم وإشاراتهم تأتي ذلك كما يظهر بالفحص البالغ، وإنما اعترافهم بقبوله لهما هو اعترافهم بقبوله لما يعرض بعد تحقق مرتبة الذات كالإشراق بالأعمال، والكلام في اختلاف موارد تحقق نفس الذات شدة وضعفا وزيادة ونقصا. وأما حديث «الإيمان قول وعمل يزيد وينقص» فقال المحدث في «سفر السعادة»: إنه غير صحيح. وروى أبو الليث في «تفسيره» تحت آية ﴿فَزَادَنَّهُمْ إِيمَانًا﴾: حدثنا محمد بن الفضل وأبو القاسم الشاذلي: حدثنا فارس بن مردويه: حدثنا محمد بن الفضل بن عائذ: حدثنا يحيى بن عيسى: حدثنا أبو مطيع عن حماد بن سلمة عن أبي المهزم عن أبي هريرة: «جاء وقد ثقيف بن رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله، الإيمان يزيد وينقص؟ فقال: «لا، الإيمان مكمل في القلب، ريادة ونقصانه كمر».

لكن نقل شارح «العقيدة الطحاوية» عن شيخه عماد الدين بن كثير أنه من أبي الليث إلى أبي مطيع سنده مجهول، لا يعرف في كتب التواريخ، وأبو مطيع ضعفه أحمد وابن معين وعمرو بن علي القلانسي والبخاري وأبو داود والنسائي وأبو حاتم وابن حبان والعقيلي وابن عدي والدارقطني وغيرهم، وأبو المهزم ضعفه غير واحد، وتركه شعبة، وأئمه بالوضع، وقال: لو أعطوه فلسين لحدثهم سبعين حديثا. وتركه النسائي. انتهى

قلت: أبو مطيع وهام الذهبي. وقال ابن معين: ليس بشيء. وقال البخاري: ضعيف صاحب رأي. وذكره ابن الجوزي في الضعفاء. وأبو المهزم روى إسحاق بن منصور عن ابن معين: ضعيف، وقال مرة: لا شيء. وقال أبو زرعة: ليس بالقوي بوجهه شعبة، وقال: كتبت عنه مائة حديث، ما حدثت عنه بشيء، حكاه ابن المديني عن عبد الرحمن. وقال أبو حاتم: =

وحصول التصديق الكامل المنجي المشار إليه بقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ

دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (الأنعام: ٤) ، إنما هو <sup>رفع</sup> في مشيئة الله تعالى. <sup>في الجنة</sup> <sup>لولا</sup> <sup>ورده</sup>

ولما نقل عن بعض الأشاعرة أنه يصح أن يقال: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى؛ بناءً على أن

توطئة لما يذكره المصنف

العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ، حتى إن المؤمن السعيد من مات على ...

في الاعتناء

عند موته

= ضعيف الحديث. وقال البخاري: تركه شعبة. وقال عمرو بن علي: لم يحدث عنه القطان وابن مهدي. وقال الساجي: له أحاديث مناكير، ليس بحجة في السنن. وقال علي بن الجنيد: شبه المتروك. وقال الدارقطني: ضعيف، أساء القول فيه شعبة، وتركه. وقال النسائي: ليس بثقة. وقال ابن عدي: عامة ما يرويه منكر عليه. وقال الحاكم أبو أحمد: ليس بالقوي عندهم، لكن قال أحمد: ما أقرب حديثه على ما رواه حرب بن إسماعيل عنه. وقال مسلم بن إبراهيم عن شعبة: رأيته ولو يعطى درهم لوضع. انتهى

قلت: فعلى هذا النقل يتعجب من القاري أنه يعتمد أبا المطيع في رواية «الفقه الأكبر»، ويوهنه هكذا، ولا يكفي أنه معتمد في رواية «الفقه» بعد عدم ثقته في الحديث، ولا مخلص إلا أن نق بتعديل أصحابنا له وأمثاله، لا بجروح غيرهم قوله: **المنجي**: [من ابتداء الأمر].

قوله: **إنما هو إلخ**: فالتردد الناشئ من التعليق متعلق بكماله. وحقق ابن الهمام: أن ثبوت الإيمان نفسه في الحال مجزوم به، غير أن بقاءه إلى الوفاة، وهو المسمى بإيمان الموافاة غير معلوم، وهو المعتبر في النجاة، فهو الملحوظ عند المتكلم في ربطه بالمشيئة، وهو مستقبل، فصح التعليق، وفيه اتباع الآية أيضا. قال: إلا أن ظاهر تركيبه الإخبار بقيامه به في الحال وقرآن الاستثناء به، فكان تركه أبعد عن التهمة بالشك الحالي؛ إذ هو كفر، فتركه واجب. أما من علم قصده إيمان الموافاة فرمى بعتاد النفس التردد؛ لكثرة إشعارها بتردها في ثبوت الإيمان واستمراره، وهذه مفسدة؛ إذ قد يحز إلى وجوده آخر الحياة اعتيادها به خصوصا، والشيطان متبئل بك، لا شغل له سواك، فيجب تركه. انتهى

قلت فيه أولا: إن القول لوجوب تركه ينفيه أدلة السمع من الآثار كما مر، بل يصعب القول بالأولوية تركه أيضا بعد ثبوته عن السلف عادة، إلا أن يختص بهم؛ لكمال عقولهم.

وثانيا: إن اللفظ المعتاد على اللسان ينتهي إلى أنه يبقى عاريا عن قصد المعنى كما يشاهد في المعتادين بكلمة في أكثر جملهم، مع أنه قد يعود جاريا مجرى الأمثال في عدم قصد الحقيقة، كقولهم: تربت يداك، ولا أبا لك، وثكلتك أمك، وقاد الله، وغيرها. بل بعد التمرن يبقى توجه معنى المشيئة والتعليق بمراحل. وثالثا: إن الإشعار باعتبار معنى التعليق، وهو خلاف الفرض؛ إذ هو قصد التبرك لأجل إيمان الموافاة؛ خوفا لسوء الخاتمة.

= قوله: **بالخاتمة**: كما أخرجه البخاري من حديث سهل بن سعد مرفوعا في قصة: «إنما الأعمال بالخواتيم».

الإيمان وإن كان طول عمره على الكفر والعصيان، والكافر الشقي من مات على الكفر - نعوذ بالله منها - وإن كان طول عمره على التصديق والطاعة، على ما أشير إليه بقوله تعالى في حق إبليس: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾، وبقوله عليه السلام: «السعيد» من سعد في بطن أمه، .....  
تمام عمره  
أي من هذه الخصلة  
للأوامر والنواهي الشرعية  
الإيماني  
من العادات كلفه  
(البقرة: ٣٢)

وأخرجه ابن حبان في «صحيحه» من حديث معاوية رفته: «إنما الأعمال بخواتيمها، كالوعاء إذا طاب أعلاه طاب أسفله، وإذا خبث أعلاه خبث أسفله». وأخرجه ابن ماجه أيضا. ورواه أحمد في «مسنده» من حديث جابر، وأخرجه ابن حبان في «صحيحه»، وابن عدي في «كامله» من حديث عائشة رفته: «إنما الأعمال بالخواتيم». والطبراني من حديث علي رضي الله عنه، وفيه: «وصاحب الجنة محتوم له بعمل أهل الجنة وإن عمل أي عمل، الأعمال بخواتيمها». وأخرجه أحمد وأبو يعلى الموصلي وأحمد بن منيع في «مسانيدهم»، والترمذي في «جامعه» وصححه، وابن حبان وابن خزيمة والحاكم في «صحيحهم» من حديث أنس رفته: «إذا أراد الله بعبد خيرا استعمله قبل موته». قالوا: وكيف يستعمله؟ قال: «يؤقّقه لعمل صالح قبل موته، ثم يقصصه عليه». وهو عند أحمد: «لا تعجبوا لعمل عامل حتى تنظروا بم يختم له». وهو على شرط الشيخين.

وأخرجه أحمد والطبراني وأبو الشيخ من حديث أبي عتبة الخولاني رفته: «إذا أراد الله بعبد خيرا غسله، يفتح له عملا صالحا بين يدي موته». وأخرجه الطبراني من حديث أبي أمامة مخرضا، والبزار في «مسنده» من حديث ابن عمر رفته: «العمل بخواتيمه». والعسكري في «أمثاله» من حديث أنس رفته: «لا يضركم أن لا تعجبوا من أحد حتى تنظروا بم يختم له». وكذا روي نحوه عن أبي بكر مرفوعا، وأخرجه الطبراني في «أوسطه» من حديث أنس، رفته نحوه، وله طرق أخر أيضا. قوله: **السعيد الخ**: أخرجه البزار في «مسنده» بسند صحيح من حديث أبي هريرة مرفوعا به، والطبراني في «صغيره» بهذا نحوه مقتضرا على الحملة الأولى. وأخرجه مسلم من حديث ابن مسعود رفته بلفظ: «السعيد من وعظ بغيره، والشقي من شقي في بطن أمه». وأخرجه العسكري في «أمثاله» والبيهقي في «مدخله»، ورواه العسكري من حديث زيد بن خالد، رفته نأولا، ورواه القضاعي في «مسنده» أيضا، وسدّها ضعيف، ولذا قال ابن الحوري في أمثاله: لا يثبت فيه مرفوعا، وهو حصا كما مر، وأصله صححه العراقي وتلميذه ابن حجر، وقد ورد في أحاديث تكوّن الحبر أنه يكتب سعيد أو شقي.

قوله: **السعيد**: [أخرجه الطبراني في «معجمه الصغير»، وفيه آثار أخر، منها ما أخرجه ابن عدي والطبراني مرفوعا: «خلق الله يحيى بن زكريا في بطن أمه مؤمنا، وخلق فرعون في بطن أمه كافرا». وما أخرجه أحمد والطبراني كما مر في الرزق، وما أخرجه الديلمي مرفوعا: «إذا أراد الله إنفاذ قضائه وقدره سلب ذوي العقول عقولهم حتى ينفذ فيهم قضاءه وقدره، فإذا مضى أمره رد إليهم عقولهم ووقعت الدامة». وما أخرجه الخطيب: «إذا أحب الله إنفاذ أمر سلب كل ذي لب لبه»، وما أخرجه السلمي عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده: «إذا أراد الله إمضاء أمر نزع عقول الرجال حتى يمضي أمره، فإذا مضى رد إليهم عقولهم، ووقعت الندامة». وما أخرجه مسلم عن حذيفة بن أسيد، رفته في قصة النطفة، وفيه: «ثم يجعله الله شقيا أو سعيدا»، وما أخرجه هو وأحمد عنه بنحوه، وما أخرجه الستة عن ابن مسعود، وقد مر في الرزق، وفيه: «ليعمل =



والشقي<sup>(١)</sup> من شقي في بطن أمه: أشار إلى إبطال ذلك بقوله:

جواب «لا»

### والسعيد قد يشقى

بأن يرتد بعد الإيمان - نعوذ بالله من ذلك - **والسني قد يسعد** بأن يؤمن بعد الكفر. **والسعيد** أو يفسق بعد الاتقاء **كان على السعادة والشقاوة، دون الإسعاد والإشقاء، وهما من صفات الله تعالى؛ لما أن الإسعاد** **تكوين السعادة والإشقاء تكوين الشقاوة، ولا تغير<sup>(٢)</sup> على الله ولا على صفاته؛ لِمَا مر من أن** **القديم لا يكون محلاً للحوادث.** وهو صفة حقيقية عدنا له الواجب الوجود

= بعمل أهل الجنة حتى لا يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار، فيدخل النار» الحديث. وما رواه مالك وأحمد وأبو داود والترمذي والحاكم وصححه في قصة إخراج ذرية آدم بمسح ظهره، وفيه: «خلقت هؤلاء للنار، ويعمل أهل النار يعملون» الحديث، وقصة بلعام عالم بني إسرائيل، وقصة برصيصا وكان ابن السقاء، وقصة حياجة آدم وموسى الشهيرة معلومة.]

(١) قوله: **والشقي**: [وفي لفظ: «والسعيد من وعظ بغيره، والشقي من شقي في بطن أمه»، أخرجه البيهقي في «الدلائل»، وابن عساكر في «تاريخه» عن عقبة بن عامر الجهني، وأبو نصر السجزي في رواية عن أبي الدرداء كلاهما مرفوعا، وابن أبي شيبة في «مصنفه» عن ابن مسعود موقوفا في ضمن حديث طويل، ومعناه في حديث طويل عن أبي سعيد مرفوعا عند أحمد والترمذي، والحاكم في «مستدركه» والبيهقي في «شعبه».]

(٢) قوله: **ولا تغير إلخ**: نقل السلمي في «تهذيبه» عن بعض فقهاء أهل السنة: أن السعيد يصير شقيا وبالعكس. قال: وهو قول عمر وابن مسعود. وقال بعض الفقهاء: إنه لا ينقلب، وهو قول ابن عباس ومجاهد، وكذا الأجل والرزق. قيل: يزيده وينقص، وقيل: لا. وحاصله: أن التغير عند الخلق، لا عند الله. وعن محمد بن الفضل رئيس المفسرين: كتب في النوح المحفوظ: فلان سعيد إن شئت، وفلان شقي إن شئت. واستدل لنا بقوله تعالى: ﴿فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾ (التعاس: ٢) وقوله: ﴿وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاكِرًا كَفَّارًا﴾ (نوح: ٢٧). انتهى

وهذا عجيب جدا في الفهم. وأما الرزق فقد روى أبو الشيخ في «الثواب والعسكري» في «أمثاله» عن أبي الدرداء روي: «إن الرزق ليطلب العبد كما يطلبه أجله». والطبراني وأبو نعيم في «الحلية» والقضاعي في «مسنده» عنه: «الرزق أشد حسدا للعبد من أجله»، والدارقطني في «علله» مرفوعا وموقوفا، وصوب وقفه. والبيهقي في «شعبه» عنه موقوفا، وصححه وعن أبي سعيد بمعناه مرفوعا، وكذا الطبراني في «أوسطه» عنه رفعه: «لو فر أحدكم من رزقه لأدركه كما يدركه أجله». وأبو عبد الله في «الحلية» نحوه من حديث جابر، وكذا أخرجه عنه أبو الشيخ والعسكري، ونحوه العسكري من حديث ابن عمر =

والحق أنه لا خلاف في المعنى؛ لأنه إن أريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال، وإن أريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى، لا قطع بحصوله في الحال، فمن قطع بالحصول أراد الأول، ومن فوّض إلى المشيئة أراد الثاني.

بين الأشاعرة والماتريدية  
غير صالح للتعليل  
الأحرار  
موط حال الحاقمة  
لتعلقه بالخواتيم  
في الحال  
وجوز هذا التعليل

## وفي إرسال الرسل

جمع «رَسُول» على «فَعُول» من «الرسالة»، وهي سفارة العبد بين الله وبين ذوي الألباب من خلقته<sup>(٥)</sup>؛ ليزيح<sup>(٦)</sup> بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة، .....  
من «الإزاحة» أي الإزالة

= وابن مسعود، وفيه: «وقسم المعيشة والعمل، والرزق مقسوم، وهو آتٍ ابن آدم على أي سيرة سارها، ليس تقوى تقوى بوائده، ولا فجور فاجر بناقصه» الحديث. لكن تقدم أن البر يزيد في العمر، وأن العبد ليحرم الرزق بذنب يصيبه. وفيه أخبار، والجمع مذكور في موضعه.

قوله: **والحق إلخ**: حاصله: المحاكمة بل إرجاعه إلى الخلاف اللفظي في إرادة معنى من هذين اللفظين كما اختلف معنى الإيمان في تعليقه بالمشيئة على ما مر.

قوله: **وفي إرسال إلخ**: تأسى بالنصوص في ذكر الإيمان بالرسالة يعد الإيمان بالآخرة المشتمل إجمالاً في التنزيل وتفصيلاً في أخبار النبي ﷺ، فهو قال للإيمان بالله وصفاته، وإلا فحق ذكر هذه المسألة قبل ذكر أحوال الآخرة وأهوالها؛ لأنها أمور سمعية مأخوذة من الشرع مستفادة عنه، والعقل غير مستبد بدركها، فحقها بعد ذكر الأنبياء وإثبات النبوة.

قوله: **فعول**: [بفتح الفاء وضم العين، صفة مشبهة من «الرسالة»].

قوله: **دوي لألباب**: [ذوي العقول، وهم صالحوا التكليف].

قوله: **من خلقه**: [أي من خلقه، متعلق بـ «ذوي الألباب»، أي بين الله وهذا الجنس من مخلوقه «اليزيح» أي ليزيل هذا العبد السفير بواسطة هذه السفارة المفضية إلى تكامله وتكميله والمملوءة بالأحكام والحكم والمصالح العملية والعلمية «عللهم» أي علل ذوي العقول وأمراضهم الروحانية والجسدية الموبقة المردية في الدنيا والآخرة.]

قوله: **اليزيح إلخ**: أي ليدفع الله بتوسط هذه السفارة عللهم وأسقامهم الروحانية الواردة على قلوبهم وألستهم وجوارحهم، ويهدي في ضمنه إلى معالجات جسدية أيضاً، كبيان دواء لمرض أو بيان خواص الأشياء ومنافعها ومضارها مما لا يناله التجربة والأفيسة، وسيشير إليه قريباً. وبالجملية هو عند الأشاعرة وغيرهم من الملائين: من اصطفاه الله، وقال له: أرسلتك إلى قوم كذا، أو إلى جملة الناس، أو: بلغهم عني. ولا يشترط عندنا شرط كالكلمات المكسوبة من الرياضات والمجاهدات في =

وقد عرفت معنى الرسول والنبى في صدر الكتاب.

أي مصلحة وعاقبة حميدة. وفي هذا إشارة إلى أن الإرسال واجب، لا بمعنى

انجام نيك وشر، محمور

الوجوب على الله تعالى،

بحيث يده يباركه أو يعاقب أو حيث يدهم لروما عمليا

= الخلوات والانقطاعات، ولا استعداد مادته لصفاء جوهرها وذكاء فطرتها، بل يختص برحمته من يشاء، والله أعلم حيث يجعل رسالته. وهذا بناء على القول بالفاعل المختار.

وعند الفلاسفة هو جامع ثلاث، أحدها: العثور على الغيوب الماضية والآتية والراهنه، ولا يتمتع ذلك؛ لأن للنفس لتجردها علاقة بالمبادئ القادسة التي حلت فيها صور العوالم كلها، فتشاهدها النفس، فتقبل ما تستعد له كالمرايا المتقابلة، ويؤيده تفاوت النفوس من القدسي إلى البليد المتناهي، بل هذا العثور قد يناله من قلّت شواغل المادة له لرياضة أو مرض أو نوم. وعندنا لا يجب، وقد أرشد نبينا ﷺ إلى أن يقول: «وَلَوْ كُنْتَ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَأَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ» (الأعراف: ١٨٨)، وإطلاع بعض الغيوب لا يختص بالنبى. وثانيها: ظهور خوارق العوائد منه؛ لأنه مدبر عالم العناصر، فهيولاه مادة صورته متفاداة له انقياد بدنه لنفسه، ولا بعد فيه؛ لأن النفوس مؤثرة في الأجسام، وهي مسخرة له كما يرى تغيرات الخجل والوجل والغضب، فلا يبعد من قوة نفس النبى على تسخير مواد العناصر، ومن إرادته رياح وزلازل وحرق وغرق وخراب مدن وأبنية أجساد، كما يرى من أهل الرياضة.

وعندنا لا تأثير إلا لله مع أنه لم يختص بالنبى. وثالثها رؤيته الملائكة مصورة محسوسة، وسماعه كلامهم وحيا. وذلك لكمال تجرد نفسه وانجذابه إلى عالم القدس، ومثله يحصل بقلة الشواغل كما في النوم، ثم صار ملكة له يناله بأول توجه، لكن هذا خلاف مداركهم؛ لأن الملائكة عندهم نفوس أو عقول مجردة لا تتصور محسوسة لا كلام لهم، فذلك يعده تخيلا أو مرضا أو جنونا. قالوا: جامع الثلاث تطيعه النفوس مع ما جبلت عليه من العصيان والإباء وذلت له الهمم، فيصير عقدا لثبات الشرع مما ينال به التدابير الكلية ومصالح التناصر مما لم يستبد لهما واحد منهم، فهو معدن التمدن لولاه لاشربت النفوس وخرب النظم واضمحل نسق المعاش والمعاد.

قوله:

أوجبه الفلاسفة عقلا؛ لما مر من نوط النظام به، وأوجبه بعض المعتزلة عليه تعالى؛ لما مر من أصلهم. وفصل بعضهم أنه لو علم من أمة أنهم يؤمنون وجب، وإلا حسن. وأوجب فيه أبو هاشم تعريف شرائع لا يدركها العقل، وجوزه الجبائي؛ لتقرير واجبات عقلية، وأيضا لتقرير الشريعة المتقدمة، وقيل: إذا اندرست. ثم إقرار الحكماء بالنبوة لا يخرجهم عن الكفر؛ لأن نبوتهم غير نبوتنا؛ لأنهم يرونها مكتسبة، وينكرون فاعلا مختارا ونزول الملك من السماء وصلوح السماء للانشقاق وحشر الأجساد والجنة والنار وغير ذلك مما كفروا به، كقدم العلم وجهل البارئ بالجزئي المتغير وغير ذلك من المبدأ والمعاد.

بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه؛ لما فيه <sup>٣</sup> من الحكم والمصالح، وليس بممتنع، كما زعمت <sup>٢</sup> السُّمْنِيَّة والبراهمة <sup>(٣)</sup>، ولا بممكن يستوي طرفاه، كما ذهب إليه بعض <sup>٤</sup> المتكلمين. <sup>٥</sup>

بلا رجحان لأحدهما

قوله: **لما فيه إلخ:** كبيان الأغذية والأدوية ومضارها مما لا تناله التجارب، أو تناله بعد أدوار مع ما فيه من الخطر أيضا، وتعليم الصنائع الخفية، ومنها تكميل النفوس وإبلاغها إلى ما يحتمله استعداد جواهرها في العلم والعمل، ومنها تعليم الأخلاق الفاضلة وطرق التمدد، وإلى ذلك أشير في قوله تعالى: ﴿يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (آل عمران: ١٦٤). وهذا تأويل ما اشتهر من متكلمي الحنفية بما وراء النهر أنه واجب، وصرح به النسفي في «عمدته» أيضا أنه في حيز الإمكان بل في حيز الوجوب. انتهى وإلا فمعاشر الحق متفقة أنه ممكن واقع، لا يجب على الله شيء، بل هو لطف ورحمة من الله من بها عباده.

قوله: **لما فيه إلخ:** هو متعلق بالمنفي أي يستحيلونه، وهو الموافق لما ذكره الغزالي والصابوني في «البداية» والنسفي في «العمدة» وإمام الحرمين في «الإرشاد» والآمدي في «الإحكام»، إلا أنه نقل أولا عن البراهمة والصائفة امتناعه، ثم قال: إلا أن من البراهمة من اعترف برسالة آدم، لا غير، ومنهم من لم يعترف بغير إبراهيم. انتهى لكن الشارح في «شرح المقاصد» قال: المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها، ولا اعتداد بهم، ومنهم من قال بعدم الاحتياج إليها كالبراهمة. انتهى فيظهر أنهم لا يستحيلونه، إلا أن يقال: المراد بعضهم، أو أنهم لا يستحيلونه بالذات، بل بمنعونه بالغير، وهو لزوم العبث فيه تعالى. والبراهمة طائفة من أهل الهند تعبد صنما سمته «برهم»، وقيل: هم أصحاب برهام من حكماء الهند، أو لعله لاعتراف بعضهم بنبوة إبراهيم. والسمنية تعبد صنما سمته سومنات.

قوله: **والبراهمة إلخ:** احتجت عليه بأنه لا طريق إلى العلم بأنه وحي، فلعله من الجن، وبأن الملك جسم فيراه الكل، أو مجرد فيستحيل التلفظ، وبأنه منوط بمعرفة الصانع وصفاته، وقد لا يحصل في مدد طويلة بأنظار غامضة، فالمكلف يفحم النبي بدعوى عدم العلم، فيلزم العبث في البعث، أو تكليف ما لا يطاق، وبأنه يعلم ما يوافق العقل فلا حاجة إليه، أو ما يخالفه فيترك.

والجواب أن الله ينصب دليلا على أنه ليس من الجن، أو يخلق علما ضروريا بأنه أرسله. والحوادث عندنا كلها بخلقه أيضا، فيجوز أن لا يخلق رؤية بعض الأجسام لبعض الناس كما لا يرى الهواء. ومسايط النبوة وإقرارها معرفة ذاته ووجوده وصحة إرساله، وهذا حاصل لكل من له عقل بعد أدنى توجه، والبصرة تدل على البعير، وآثار الأقدام على المسير، فالأرض قات فجاج، والسماء ذات أبراج، كيف لا تدل على اللطيف الخبير؟، كما قال الأعرابي. وقد أنه قلما يرى مقلد في التوحيد. ثم تعليمه إما لأمر لا يدركها العقل ولا ينفياها، كأمر الآخرة وأحوال السموم وغيرها، أو لأمر يستقل بدرك بعضها لا كلها، أو لأمر يتردد فيها ولا يقطع فيها، أو لأمر يحرم بها، لكن الشرع يؤكدها ويعاضدها، فيناله مزيد لا طمئنان كمسائل التوحيد والصفات.

قوله: **بعض إلخ:** لكنه لعله مؤول أنه باعتبار ذاته، كما قاله أهل الحق، ثم المنكرون منهم من أحاله، ومنهم من جوزه، لكنه لا يخلو عن التكليف وهو ممتنع، ومنهم من جوزه مع جواز التكليف، وقال: العقل كافٍ، ومنهم من قال: جائز =



وَالْثَّوَابُ، وَمَنْذِرِينَ لِأَهْلِ الْكُفْرِ وَالْعَصِيانِ بِالنَّارِ وَالْعِقَابِ، فَإِنْ ذَلِكَ .....  
 حَا تَجَوَّزَ رِسَالَهُ هُمُ الْكُفْرَةُ وَالْعِصْيَانُ بِهَا وَبِمِثَالِهَا فِي عَمَلِهِ الْأَحْسَنِ هُمُ الصَّالِحُونَ

(١) قوله: **وتعيين:** [بقوله: «وأول الأنبياء»].

٢٠ قوله: **سورة الحج**: شرط للرسالة شرائط، الأولى الذكورة؛ لأن الأنوثة نقص في العقل والدين، كما ورد في الصحيح؛ لأن الأنثى إذا لم تصلح إماماً إمامة الكبرى ولا الصغرى فإن لا تصلح للنبوة أولى، ولأن مبنى أمر الرسالة على الإعلان وحضور المجتمع، ومبنى حاله على التستر والقرار، كما قال الله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ (الأحزاب: ٣٣)، ولأن الدعوة تدعو إلى الخلط واستمالة القلوب، وهن أعجز عن ذلك، مع أن خلط المرأة بالرجال يجر إلى مفسد ناشئة مما خرن وخرنوا من شبق البشرية، ولأن النبي يجب أن لا يكون مزدري ومهاناً في الأنظار، والمرأة لكونها فراشا أهون.

إلا أهل الظواهر والحديث منعوا هذا الشرط وحكموا بنبوة مريم عليها السلام، ونقل السالمي فيه اختلافا عن الفقهاء، قيل: لم يكن منهن نبية، وعند البعض أربع منهن نيات على ما في الحديث: «أربع من النبیات: أم موسى ومريم وسارة وحواء». وأجاب عنه بعدم صحة الحديث، قال: ولو صح آما به. انتهى وحقق ابن الهمام أنه لا يبعد نبوة أنثى لو اشترط الدعوة في الرسول، لا النبي. قلت: لا يبعد لو اشترط الدعوة فيه أيضا؛ إذ البعثة كانت خاصة إلى قوم، ويجوز من المرأة دعوة النساء وتعليمهن وتبليغ أحكامهن، بل إلى الرجال أيضا بالستر أو التوسط كالرجل للنساء، وبعض النساء أكمل من أكثر الرجال، فالمدار على السمع.

والثانية: كونه من البشر، لا الجن؛ إذ لم يبعث منهم نبي، وعليه الجمهور، خلافا لبعضهم.

والثالثة: كونه أكمل أهل زمانه عقلا وخلقا وسيرة وفطنة وقوة رأي عند الإرسال. وأما عقدة لسان موسى فأنحلت عند

إرساله بدعائه: ﴿وَأَحْلَلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي﴾ (طه: ٢٧). واستجابته بقوله تعالى: ﴿قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ﴾ (طه: ٣٦).

وإنما يجب كونه أفضل وأكمل من غير النبي، فلا يرد: هارون ويهشع لم يكونا أفضلًا من موسى. والرد: السلامة من

دناءة الآباء والأمهات، ومن القسوة ومن العيوب المنفرة كالبرص والجذام، ومن قلة المروءة كالأكمل على الطريق، ومن دناءة الحرفة كالخجامة. وأما بلاء أيوب عليه السلام فكان بعد تبوت نبوته وانعقاده، وهذه شرائط قبل النبوة أو متصلة بدعائه والخامسة: العصمة، وسيأتي تفصيلها.

مما لا طريق للعقل إليه، وإن كان فبانظار دقيقة<sup>١</sup>، لا يتيسر إلا لواحد بعد واحد<sup>٢</sup>.  
١ في معرفته ٢ له طريق المعرفة في معضها ٣ من النحارير متخربين

مسئس للناس<sup>٣</sup> يحتاجون إليه من أمور الدين<sup>٤</sup> فإنه تعالى خلق الجنة والنار،  
٣ يركبه ٤ بيان للموصول

وأعدّ فيهما الثواب والعقاب. وتفاصيل أحوالهما، وطريق الوصول إلى الأول  
من الإعداد تاركون ٥ بالعلم والعمل أي الجنة

والاحترار عن الثاني مما لا يستقل به العقل، وكذا خلق الأجسام النافعة والضارة، ولم يجعل  
٦ أي النار ٧ بالتجنب عن الموقفات ٨ في المعرفة

للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما، وكذا جعل القضايا، منها: ما هي ممكنات<sup>٩</sup> لا طريق  
٩ والتميز فيما بينهما

إلى الجزم بأحد جانبيها، ومنها: ما هي واجبات<sup>١٠</sup> أو ممتنعات لا تظهر للعقل إلا بعد نظر  
١٠ معرفة تفاصيلها ١١ الوقوع، كالحالات أو بمنفعة العلم والشك، كالكواذب

دائم وببحث كامل، بحيث لو اشتغل الإنسان به لتعطل أكثر مصالحه، فكان من فضل الله  
في الدنيا من المعاش

ورحمته .....

قوله: ثم لا يصحح كمسألة الرؤية والمعاد الجسماني وعامة أحوال الآخرة، وكقبح صوم أول شوال وحسن صوم آخر  
 رمضان.

١ قوله: ديمه [كما ارتكبه الفلاسفة في بحث المعاد الروحاني].

٢ قوله: عدم حد أي النحارير الأئمة كما فيما يتردد فيه العقل، كوجوب شكر المنعم وجواز خرق السماء وحدوث  
 انعام وغيرها.

٣ قوله: من ممر الدنيا [من مصالحهما ومفاسدهما].

٤ قوله: أي أشياء يثاب بها، ويعاقب عليها، لا عين الثواب والعقاب، إلا أن يراد بهما النعم والنيران وغيرها.

٥ قوله: مبتدأ، خبره قوله: «مما لا يستقل».

٦ قوله: وكذا [أي علم خلقها على جبلة صفة النفع والضرر].

٧ قوله: فصل كردن قضيه أي فصل بعضها وتمييزه عن بعض في معرفة الإمكان والامتناع، كروية الباري.

٨ قوله: محتمل [أي مشكوكات أو مظنونات كما هو أيضا أو ممكنة الوقوع وعدمه].

٩ قوله: الوقوع أو العلم به بمعنى غير جائزة المخالف علما أو وقوعا.

١٠ قوله: كالحديث للعالم وفنائه، وكونه تعالى عالما بكل جزء متغير، وكونه قادرا مريدا شائيا هاديا، وكون  
 إرادته غير محبة، والممتنعات ككونه معطلا أو مشبها بأمر من العالم.

إرسال الرسل لبيان ذلك، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾<sup>(١)</sup>.

كلمة من اصباح والمفاسد

(الأنبياء: ١٠٧)

وتأيدهم أي الأنبياء بالمعجزات الناقصات للعدا، جمع «معجزة»<sup>٢</sup>، وهي أمر يظهر<sup>٣</sup> بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي<sup>٤</sup> المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله.

وذلك لأنه لو لا التأيد بالمعجزة لَمَا وجب قبول قوله،<sup>٥</sup>.....

من الله له

(١) قوله: **إلا رحمة إلخ**: أي لحكمة إنزال الرحمة بك عليهم؛ لأن في دينه سعة ويسرا ليس في غيره، كما نطق به نصوص التنزيل والأخبار، وأشملها «بعثت بالحنيفية السمحة».

(٢) قوله: **للعالمين**: [فإن إبراز المصالح وإرشادها، وهداية التحرز عن الغوائل، والوقاية عن التعطل: رحمة].

(٣) قوله: **معجزة**: [بكسر الجيم، أي: جاعل المخالف عاجزا عن الإتيان بمثله. والظاهر أن التاء للاسمية، كما في «الذبيحة» و«الميتة» و«الحقيقة»، لا للتأنيث، وإلا فموصوفه «آية»].

(٤) قوله: **يظهر إلخ**: أي يقصد به إظهار صدقه، وخرق العادة وخلافها غالبي غير شرط كما حقق، لكنه يلحقه خارج عنه هو مخالف للعادة، كما إذا وضع يده على رأس أحد، ولم يقدر عليه غيره. وأما ما يظهر على يد الساحر فالتحقيق أنه لا يمكن ظهور الخرق منه بعد دعواه النبوة كاذبا، ولو سلم ظهوره منه في الجملة فلا نسلم ظهوره منه عند قصده بإظهاره ذلك إثبات صدق دعواه الكاذبة؛ فإنه ممنوع ولو بالغير، لا بالذات؛ لأنه يستلزم جواز التلبس على الله تعالى؛ إذ لو جاز لا لبس هداية الله وضلالة غيره على الناس، والكل عندنا بخلق الله، فيمتنع أن يصدر منه ذلك عند تمسكه به على دعواه؛ إزالة للتلبس عن خلق الله، ولم يقم حجة الله على عباده، وقد قال: ﴿لَقَلَّ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النساء: ١٦٥). وعند المعتزلة: الأصلح واجب، فيجب رفع التلبس. وقد يجاب بأن المراد بالقصد: إرادة الله، أو بأن الصدق يراد به ما في نفس الأمر، فلا يصدق على دعوى الساحر، لكن كلا الأمرين خفي لا يتبين به الحق عن الباطل، وأصل المعجزة لإظهاره.

ثم للمعجزة شرائط وكيفية الوقوع ونمط الدلالة، فالشرائط سبع: ١- كونه فعلة تعالى أو تركه؛ لأنه المصدق لرسوله، فما به ظهوره يلزم أن يكون منه. ٢- وكونه خارق العادة ولو بالغير، وإلا فلا إعجاز، ولا يلزم عدم قدرة النبي عليه، وعدم كونه معتادا له، بل يكفي عدم قدرة العامة. ٣- وتعدر معارضته. ٤- وظهوره على يد مدعيها، ولا يشترط التحدي صراحة. ٥- وموافقة الدعوى، فلو قال: معجزتي إحياء ميت، ففعل خارقا آخر: لا يدل على صدقه. ٦- وأن لا يكذب الظاهر بمعجزته دعواه، كمعجزة نطق الضب، فنطق الضب أنه كاذب في دعواه. نعم لو أحيا الميت وجعله معجزته، فكذبه الميت بعد حياته: فالصحيح أنه معجزة. ٧- وعدم تقدم المعجز على دعواه بل مقارنته لها، والمتقدم يسمى إرهابا.

وكيفية وقوعها أنه فعل الفاعل المختار بإرادة تصديق المدعي بمشيئته، ولا يشترط استعداد المادة كما قاله الحكماء. واحتالوا في الخوارق حيلة في موافقتها للعقل.

(٥) قوله: **عند تحدي**: [طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعواه؛ لتعجز غيره عن الإتيان بمثله ما أناه].

وَلَمَّا بَانَ<sup>١١</sup> الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب، وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة<sup>١٢</sup>، بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وإن كان عدم خلق العلم ممكناً في نفسه.

بمعنى عدم لزوم الخيال بوقوع خلافه

وذلك كما ادعى أحد بمحضر من جماعة أنه رسول هذا المَلِكِ إليهم، ثم قال للمَلِكِ: إن كنتُ صادقاً فخالف عادتك، وقم عن مكانك ثلاث مرات، ففعل، يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وإن كان الكذب ممكناً<sup>١٣</sup> في نفسه؛ فإن الإمكان<sup>١٤</sup> الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي، كعلمنا بأن جبل أحد لم يتقلب ذهباً، مع إمكانه<sup>١٥</sup> في نفسه، فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة؛

قوله: **لَمَّا بَانَ** [أي لما ظهر وعرف وتميز في العلم].

١١ قوله: **حَرَى الْعَدَدِ** ح يشير إلى كيفية دلالتها أنها ليست عقلية محضة كما للفعل على فاعله؛ لامتناع تخلف المدلول فيها عن الدال، وهو مرتبط بنفسه بمدلوله، ويمتنع فرض عدم كونه دالاً عليه، مع أن خوارق الساعة غير دالة، ولا دلالة سمعية منوطة بالشرع للزوم الدور؛ لتوقف الشرع على ثبوت النبوة المنوطة بدلالة المعجزة، بل هي عندنا دلالة عادية؛ لأن ظهورها على يد الكاذب - ولو أمكن عقلاً - فنفيه مقطوع به عادة، كما هو شأن العاديات المقطوع بها، كما إذا قال: أنا نبي وتلق الجبل وأوقفه على رؤوسهم، وقال: إن كذبتموني وقع عليكم، وإن صدقتموني أنصرف عنكم، فكلما هموا بتكذيبه قرب، وإذا هموا بتصديقه بعد: قطع العقل عادة بأنه نبي. وكما مثل الشارح، فهو قطع عادي وإن أمكن نقيضه عقلاً، وهذا لا ينافي التيقن كما في المشاهدات الحسية، وإلا فنقيضها ممكن أيضاً؛ لإمكان غلط الحس وعدم شعور اعتلاله بعله، فلا يرد أن العقائد الشرعية المنصوصة لا تبقى يقينية لنوطها بصدق النبوة يقينياً بمعنى عدم إمكان جانب خلافه عقلاً.

١٢ قوله: **مَمْكُنَا** الخ: قالت المعتزلة: خلق المعجزة على يد الكاذب مقدوره تعالى، لكنه ممتنع الوقوع أي بالغير؛ لأنه إضلال قبيح من الله، فعلى أصلهم يلزم كونه غير مقدور، كما مر تفصيله. وقال الأشعري وبعض أصحابه: إنه غير مقدور؛ لاستلزامه محالاً هو لزوم تصديق الكاذب، لكنه بعيد أيضاً، ولذا أنكره القاضي الباقلاني؛ لأنه دلالة عادية، وخرق العوائد ممكن.

١٣ قوله: **فَإِنْ** [أي بمعنى عدم استحالة الوقوع؛ فإنه موجود في زيد قائم إذا شاهدناه].

١٤ قوله: **مَعْ** [أي إمكان انقلابه].



لأنها أحد طرق العلم كالحس.

واليقين

ولا يقدر في ذلك إمكان كون المعجزة من غير الله تعالى ، أو كونها لا لغرض التصديق، أو كونها لتصديق الكاذب، إلى غير ذلك من الاحتمالات، كما لا يقدر في العلم الضروري الحسي بحرارة النار إمكان عدم الحرارة للنار، بمعنى أنه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال.

من حاسب غيره

الواهي الضعيفة

ابتلاء لهم ولعقولهم

بتوسط حس المس

أي يعني ثبوته لها

وأول الأنبياء

ربما وإرسالا

قوله: من غير الله تعالى إلخ: اعلم أن بعض الناس أنكروا إمكان المعجزة؛ لأن تجويزها سفسطة، وإلا لجاز انقلاب الجبل ذهباً وماء البحر دماً ودهناً، وأواني البيت رجالاً كاملاً، وتولد هذا الشيخ دفعة بلا أب وأم، وكون مظهر المعجزة غير مدعي النبوة بالقلب. وأجيب بأن الخوارق غير أعجب من خلق السماوات والأرض أولاً وإفنائها ثانياً، ونقول به، والجزم بالعدم لا ينافي إمكانه عقلاً كما قاله الشارح، كما سبق.

ومنهم من جوز المعجزة وأنكر دلالتها على صدق النبوة لوجوه: لاحتمال كونه من فعله، لا من الله؛ لجواز قوة نفسه ومخالفتها لنفوس أخرى ماهية، أو لمزاج في بدنه، أو لكونه ساحراً، أو لطلسم اختص به من الغرائب كما يشاهد كثيراً، أو لخاصية بعض المركبات كالمقناطيس جاذب الحديد، والكهرباء جاذب التين، وكالحجر الباغض للحل.

ولاحتمال استناده إلى بعض الملائكة أو الشياطين أو إلى الأوضاع أو الأنظار الكوكبية، والمدعي أحاط من النجامة بما لم يحيط به غيره، فجعل الواقع بها معجزة لنفسه، ولاحتمال كونه كرامة لا معجزة، ولاحتمال أن لا يقصد به التصديق؛ إذ لا غرض لأفعاله تعالى، ولاحتمال كون الغرض غير التصديق كإيهامه؛ ليحترز عنه فيثاب، كإزالة المتشابهات، ولاحتمال كون غرضه تصديق نبي آخر، ولاحتمال عدم استحالة الكذب عليه تعالى؛ إذ لا يقبح منه شيء عندهم، ولاحتمال أن لا يبلغ التحدي من هو قادر على المعارضة، أو لعل تركها موضوعة له في إعلاء كلمته؛ لينال من دولته حظاً، أو لم يعارضوه؛ لاستهانتهم أولاً وخوف شوكتهم آخراً، أو لشغلهم بمخاوتهم، ولاحتمال أنه عارضه أحد ولم ينقل أو لم يظهر.

والجواب أنها وجوه احتمالية في دفع القطعيات العادية، فلا تسمع، ولا ندعي عدم إمكان الخلاف عقلاً كما مر، وعندنا لا مؤثر إلا الله. ثم السحر لا يبلغ حد الإعجاز عند جميع العقلاء، ولو سلم فلا يخلق الله على يده معجزاً، أو يقدر غيره على معارضته؛ للتحرز عن نسبة تصديق الكاذب. وكذا الكرامة، والكذب عليه تعالى محال، كما مر. ثم إعجاز معجزته من في قطره كاف لقطع صدقه ضرورة، وتوفر الدواعي على تصور معارضته ناف لكل ما قيل من حيل عدم المعارضة أو عدم نقلها، وبالجملة كل ذلك أغاليط وأخاليط في دفع الضروريات، كالتشبهات في دفع العلم بالتواتر.

(٢) قوله: بمعنى: [ومعنى أن عدمها في الواقع غير ممتنع بحسب العلم بجواز غلط الحس بالعلة].

(٣) قوله: وأول الأنبياء إلخ: أخرج الحكيم الترمذي عن أبي ذر رفعه: «أول الرسل آدم، وآخرهم محمد، وأول أنبياء بني إسرائيل»

آدم<sup>(١)</sup>، وآخرهم<sup>(٢)</sup> محمد<sup>(٣)</sup>. أما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال<sup>(٤)</sup> على أنه قد أمر ونهى، مع ...  
 تولده

= موسى، وآخرهم عيسى، وأول من خط بالقلم إدريس. انتهى

وهو مشير إلى أن النبي أعم من الرسول، وإلا فموسى ليس أول نبي من بني إسرائيل، بل أولهم يوسف. وأما ما أخرجه الديلمي في «مسند الفردوس» عن علي عليه السلام مرفوعا: «سيد الناس آدم، وسيد العرب محمد، وسيد الروم صهيب» الحديث. فلا يعارض ما أجمع عليه من فضل نبينا على الرسل كلهم؛ لأن الحديث ضعيف السند دلالة، لعله قبل العلم بفضله الكلي، كما قالوا في أمثاله. ولأن السيادة غير الأعظمية حرمة كما أجابوا به عن حديث «سيد الشباب» في فضل الحسنين. وكما يشير إلى الفرق بينهما حديث «سيد الشهور شهر رمضان، وأعظمها حرمة ذو الحجة». أخرجه البزار في «مسنده» والبيهقي في «شعبه» عن الخدري، ولأن السيادة يمكن أن تؤخذ جزئية، أي باعتبار منصب الأبوة، فافهم.

قوله: **آدم الخ**: قيل: وبعده شيث ابنه، ثم إدريس، ثم نوح، ثم هود بن عبد الله، ثم صالح بن عبيد، ثم إبراهيم، ثم ابنه الأكبر إسماعيل، ثم الأصغر إسحاق، ثم ابنه يعقوب. وأما لوط فكان في زمن إبراهيم وابن عمه. ثم شعيب، ثم موسى وأخوه هارون، ثم يونس، ثم داود، ثم ابنه سليمان، ثم زكريا، ثم ابنه يحيى، ثم عيسى، ثم إلياس واليسع تلميذه وخليفته، ولم يكن في ولد إسماعيل نبي إلا نبينا ﷺ، وهو آخر الكل وخاتمهم، وأولهم تشريفا بالنبوة، وأفضلهم بإجماع المسلمين ممن يعتد به، هذا ما قيل. وقيل: يونس كان في زمن هود، ويدل عليه قصته.

(٢) قوله: **وآخرهم الخ**: قد أخرج الترمذي من حديث ثوبان مرفوعا، وصححه حديثا: «وإنه سيكون في أمي ثلاثون كذابا، كلهم يزعم أنه نبي، وأنا خاتم النبيين، لا نبي بعدي».

(٣) قوله: **محمد ﷺ الخ**: لكنه أول النبيين أيضا؛ لحديث الإسراء: «جعلتك أول النبيين خلقا، وآخرهم بعثا». أخرجه البزار في «مسنده» من حديث أبي هريرة مرفوعا، واختار المحققون من الحنفية والشافعية، ومنهم الإمام الرازي: أنه كان في مقام النبوة قبل الرسالة. وورد حديث أبي هريرة: «كنت أول النبيين خلقا، وآخرهم في البعث». أخرجه أبو نعيم في «دلائله» وابن أبي حاتم في «تفسيره» وابن لال والديلمي. وأخرجه أحمد، والبخاري في «تاريخه»، والبيهقي وابن السكن وغيرهما في «الصحابة»، وأبو نعيم في «الخليّة»، وصححه الحاكم من حديث ميسرة بلفظ: «كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد». ورواه الترمذي والحاكم، وصحّحاه من حديث أبي هريرة. وابن حبان والحاكم من حديث العرياض رفعه: «إني عند الله مكتوب خاتم النبيين، وإن آدم لمنجدل في طينته». وأخرجه أحمد والدارمي وأبو نعيم والطبراني من حديث ابن عباس بلفظ: «وآدم بين الروح والجسد». وأما اللفظ المشهور على الألسنة «بين الماء والطين» فلم يوجد، لكن قال ابن حجر: إن الزيادة ضعيفة، وما قبلها قويا.

(٤) قوله: **الخ**: وأيضا الدال على أنه جعله في الأرض خليفة، وعلى أنه كان مأمورا بأمر ومنها عن أمور ومكلفا، ولم يكن نبي معه في الجنة، وقد قال الله تعالى: «وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (الفاطر: ٢٤)، وقال: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا» (الإسراء: ١٥). وله أدلة أخرى كثيرة لا يتحملها المقام.

القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر، فهو بالوحي لا غير، وكذا السنة والإجماع، فإنكارُ نبوته على ما نُقل عن البعض يكون كُفْرًا.  
أي الحرم  
تواترا وإجماعا  
لا بمجرد العقل أيضا  
دالان على نبوته من صدر الأمة  
بعض الكفرة الملبين

وأما نبوة محمد عليه السلام؛ فلأنه ادعى النبوة، وأظهر المعجزة، أما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر، وأما إظهار<sup>(٤)</sup> المعجزة فلوجهين: .....

(١) قوله: لم يكن إلخ: [حتى يكون أحكامه تابعة له].

(٢) قوله: وكذا السنة إلخ: كما أخرجه الحاكم وصححه، وابن حبان في «صحيحه» عن أبي أمامة الباهلي: أن رجلا قال: يا رسول الله، أنبي آدم؟ قال: «نعم». وقد نظافت فيه الآثار الصحيحة. وقد يتوهم أنه أمر ونهي في الجنة وهي ليست بدار التكليف، وأنه لا يكفي مجرد توحه الأوامر إليه في النبوة، بل يلزمها البعثة لتبليغ الأحكام، وأنه لا بد للنبي من أمة، ولا أمة له هناك، وأنه لا دلالة للأمر بلا واسطة نبي على النبوة، وإلا لكانت مريم وأم موسى نبيتين؛ لقوله تعالى: ﴿وَهَزَقَ إِلَيْكَ بِجُذْعِ النَّخْلَةِ﴾ (مريم: ٢٥)، وقوله: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ (مريم: ١٧)، وقوله في حق أم موسى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ﴾ (القصص: ٧).

والجواب مجملًا يؤخذ مما قدمنا. ثم الجنة لا يبعد أن تعد دار التكليف له بخصوصه في خصوص ذلك الوقت، وإلا فلا معنى للأمر فيها. وكان مأمورا بالتبليغ إلى حواء؛ لأنها غير نبية، فهي أمة له، ولا يجب الكثرة في الأمة مع أنها وجدت أيضا بقاء. ثم الوحي إلى أم موسى أو إلى مريم لم يكن وحي تبليغ، بل مما يتعلق بأنفسهما، على أنه ذهب بعضهم إلى نبوة بعض النساء، كما قدمنا. وما قيل: ظاهر القرآن بنبوتهما متروك؛ لما تقرر أن المرأة لا تكون نبية، فلو كانا رجلين مستوري الحال لقلنا بنبوتهما؛ فساقط؛ لأن المتقرر غير منصوص في القرآن، ولا عليه الإجماع، وظاهر الكتاب لا يترك بآراء الرجال، بل بأخبار الأحاد أيضا عند الحنفية.

(٣) قوله: فلأنه ادعى إلخ: هذا الدليل برهان اللزم كما أن الآتي برهان الإن. ولإثبات نبوته عليه السلام طرق ومسالك وبراهين كثيرة لا يتحملها المقام. وللعلماء فيه رسائل مستقلة وأبصار مبسطة، نبذ منها في كتب الكلام كـ «شرح المقاصد» و «المواقف»، وفي شروح الحديث، وكـ «شفاء عياض» وشروحه.

(٤) قوله: وأما إظهار إلخ: هذا وإن أنكره عمى القلوب وصمها كالنصارى، فهو أظهر من الشمس في رابعة النهار، ولم يزل مثله نبي قبله، وعامة معجزاته وإن كانت آحادا على خصوصها، لكن القدر المشترك بينها بل كل نوع مشترك بين أفرادها متواتر تواترا جاء كعيان وشهود، وله معجزتان متواترتان على خصوصهما، وهذا لم يحصل لنبي قبله، ولا يتطرق إليهما توهم السحر أيضا، أحدهما المختص بوقته، وهو انشفاق القمر، وقد نطق به التنزيل، وعليه جمهور المفسرين، ويؤيده قوله: ﴿وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعَرِّضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَعَرِّضٌ﴾ (القمر: ٢). ونقل عياض عليه إجماع المفسرين وأهل السنة، أي على وقوعه. وقال السبكي: متواتر، لا يجوز إنكاره. وقصته مطولة ومختصرة أخرجهما الشيخان من حديث ابن مسعود وابن عباس وأنس،

أحدهما: أنه أظهر كلام الله تعالى، وتحدّى به البلغاء مع كمال بلاغتهم، ففجزوا<sup>٢</sup> عن

ودعواهم علو كعالمهم فيه

للعاء فحطال وفصحاء عذبان

معارضته<sup>(٣)</sup> بأقصر سورة منه، مع تهالكهم على ذلك، .....

أي إتهامهم أنفسهم فيه إتهابا كإهلاكها إذا قيل: «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ» (البقرة: ٢٣)

= والترمذي ومسلم من حديث ابن عمر، والبيهقي في «دلائله» من حديث حذيفة، وهو وأحمد من حديث جبير بن مطعم، وله طرق أخرى كثيرة. وفي باب رسائل مستقلة أدهض فيها أوهام المخذولين أنه لم يرو في التواريخ، وأنه لم يره غير أهل مكة، وأن الخرق في الفلكيات محال مع أنه قد ورد في الصحاح: أن الكفار سألوا كثيرا من الواردة من الآفاق، وفحصوا عنه، وسعوا فيه، فأخبروا بوقوعه، وقد وجد ذلك في بعض التواريخ أيضا. ومسألة الخرق منحرفة بنفسها، ولو آمن بها أحد هدم الدين وكفر بالنبيين.

قوله: **ح** أصله طلب المارة عند حذاء الإبل، والمراد ههنا طلب المعارضة، واختلفوا في وجه إعجاز القرآن، فالأكثر على أنه ببلوغ بلاغته إلى حد خارج عن طوق البشر. وقيل: بأسلوبه الغريب، واختاره بعض المعتزلة والباقلاني. وقيل: بإخباره بالغيوب الماضية والآتية والراهية، وقد امتلأ بها الآيات. وقيل: بعدم اختلافه وتدافعه مع هذا الطول؛ لقوله تعالى: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (النساء: ٨٢). وقيل: بصرف الله الناس عن معارضته وتعجزهم عنها مع كونهم قادرين على مثله لو لم يصرفهم. واختاره أبو إسحاق الأستاذ، والأشعري منا، والنظام المعتزلي. وقيل: بسلب الله عنهم العلوم المحتاج إليها في المعارضة، قاله المرتضى من الشيعة.

والحق: أن إعجازه ليس بالصرف ولا بالسلب بل بكل نوع من الجزالة والبلاغة وغرابة الأسلوب وإخبار الغيوب، فهو معجزة فيها جمة من المعجزات، لا تحيط بها الألفوف، وشبهات المخالفين وأحوتها مذكورة في «شرح المواقف» وغيره، وتفصيل وجوه إعجازه مسطورة في «شفاء عياض» وشروحه.

قوله: **و** وحيلهم وطرق اعترافهم بالعجز منطوقة في نصوص التنزيل، وتظاهرت بها الأخبار الصحيحة، وما برح **عليه** صارخا بهم في التحدي ومقرعا لهم بكمال التصدي صادعا: «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ» (البقرة: ٢٣). ومعلنا بأندي صوت: «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأْتُوا» الآية (البقرة: ٢٣)، و«وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ» الآية (يوس: ٣٨)، و«قُلْ لِّينِ اخْتَمَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ» الآية (الإسراء: ٨٨)، وغير ذلك، فهو يوجههم ويسفه أحلامهم ويحط أعلامهم ويشتت نظامهم، فما وسعهم إلا قولهم: «إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُونَ» (المدثر: ٢٤)، و«سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ» (القمر: ٢)، و«إِفْكَ أَفْتَرْتَهُ» (الفرقان: ٤)، و«أَسْطِيزُ الْأَوَّلِينَ» (الفرقان: ٥)، أو كونهم مهوتين، قالوا: «فَلَوْ إِنَّا غُلْفٌ» (سقرة: ٨٨)، و«وَفِي عَادَانَا وَفَر» (فصلت: ٥)، و«فِي أَكْبَةِ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ» (فصلت: ٥)، و«لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ» (فصلت: ٢٦). وأما حماقات مسيلمة فظاهرة العوار. ولما سمع الوليد بن المغيرة: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» الآية (النحل: ٩٠) قال: والله، إن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة، وإن أسفله لمغدق، وإن أعلاه لمثمر، وما هذا بقول بشر. رواه البيهقي عن عكرمة مرسلًا. ومن حديث ابن عباس في «شعبه» بسند جيد، وابن إسحاق في «سيرته»، وابن عبد البر في قصة خالد بن عقبة، ونظائره روايات كثيرة مشحونة بما السير وكتب الدلائل وغيرها.

(٣) قوله: **معارضته** **الخ**: نقل أبو شكور في «تمهيده»: أنه معجز باثني عشر معنى: ١- بالنظم والنشر والمطالع والمقاطع. =



أوتعوا أرواحهم في الخطر

حتى خاطروا بمهجتهم، وأعرضوا عن المعارضة بالحروف إلى المقارعة بالسيوف، ولم يُنقل <sup>م. يفتن</sup> أحد منهم مع توفر الدواعي الإتيان بشيء مما يُدانيه، فدل ذلك قطعاً على أنه من عند <sup>جمع «مهجة» هي الروح</sup> تعالى، وعُلِمَ به صدق دعوى النبي <sup>فَاعِلٌ «لم ينقل»</sup> <sup>بإزاء حروف القرآن ونظمه</sup> <sup>بالقتال والإيذاء</sup> لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية <sup>كثرتها وامتنانها</sup> <sup>أي يقربه من الدنو فضلاً أن يماثله ويساويه</sup> <sup>ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً</sup> على ما هو شأن سائر العلوم العادية. <sup>لا يقدح فيها ذلك</sup> <sup>القطعة</sup>

وثانيهما: أنه نُقل عنه من الأمور الخارقة للعادة ما بَلَغَ القدرُ المشترك منه - أعني ظهور المعجزة - حدَّ التواتر وإن كانت تفاصيلها آحاداً، كشجاعة <sup>وشاع وذاع ومأى الأسماع</sup> <sup>طيه</sup> علي <sup>مفعول «بلغ»</sup> <sup>مطلق ظهورها إجمالاً</sup> <sup>خصوصيات معجزاته</sup> <sup>سبحانه الطائي</sup> وجود حاتم، وهي مذكورة في كتب السير <sup>(٢)</sup>.

وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين: .....

والقلوب

= ٢- باجتماع لغات مختلفة عربية وفارسية ورومية وحبشية وبربرية، ٣- وبالجمع بين حجازية وقيمية وغيرها. ٤- بالإيجاز مع جمع معان جملة. ٥- بتكثير الاستعارات والإضمار بلا خلل في الفهم. ٦- بالتقطيع والفصل والترتيب تقدماً وتأخيراً في المعاني بلا زلل. ٧- بتجوزات في النظم مع ظهور المعاني بلا نقص في الدرك. ٨- بالجمع والاتفاق في الألفاظ والاختلاف والتفرقة في الأحكام والمقاصد. ٩- بتقريبه إلى الأفهام وتبعيده عن درك الكنه في المرام كما في المتشابه، ١٠- عدم وسع تفسيره وتغييره وتعجيزه عن الزيادة والنقص. ١١- بإخبار الغيوب والكوائن كقوله: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ (الفتح: ٢٧)، وقوله: ﴿وَلَنْ يَتَمَتَّعَ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ (البقرة: ٩٥)، وقوله: ﴿وَهُمْ مِنْ نَعْدِ عَلَيْهِمْ سَيِّغْلِبُونَ﴾ (الروم: ٣). ١٢- بالفصاحة والبلاغة بكمال إتمام المراد.

(١) قوله: **كشجاعة إلخ**: هذا هو مشهور العامة ومذكور الألسنة، لكن أهل الحزم تورعوا عنه، ومثلوا تارة بشجاعة عنزة بن معاوية بن شداد كما في «الشفاء»، وتارة بشجاعة رستم، والحزم سوء الظن، فلعله للتحرز عن توهم كون علي <sup>عليه السلام</sup> أشجع الصحابة، فيكون له فضل فيها على الشيخين، لكن أئمة التحقيق على أنه مفضول فيها أيضاً، وهما أفضل منه فيها بكثير، وهذا هو أصل سنة الجماعة.

(٢) قوله: **السير إلخ**: كـ «سيرة ابن إسحاق» و«سيرة هشام» وسيرة موسى بن عقبة والواقدي وتاريخ الياضي وابن كثير وغيرها، بل مملوءة بها الصحاح الستة. ثم خوارقه <sup>عليه السلام</sup> على كثرتها وعدم إحصائها ترجع إلى نوع تصرف في عالم الغيب الروحاني إما في الأرواح الملكية والقوى السماوية، أو في النفوس البشرية أو الجنية بالجلب والسلب والقلب وغير ذلك. وإلى

أحدهما: ما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها، وأخلاقه العظيمة،  
 وأحكامه الحكمية، وإقدامه حيث تحجم الأبطال، ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الأحوال، ..  
 بيان للموصول ٦ طرف متعلق بالكاتبة صفة الأحوال ٧  
 اد قال له «وَأَلَّهُ يَفْصِلُكَ مِنَ الْفَاسِقِينَ» (الثالثة: ٦٧)

= تصرف في عالم الناسوت وسمع الكيان، أي عالم الأجسام إما في الأجرام الفلكية كشق القمر على ما مر، وحبس الشمس كما ورد في قصة ردها لصلاة علي عليه السلام إدا فاته العصر؛ لكون رأسه علقا في حجرة كرم الله وجهه، كما أخرجه الطحاوي في «مشكل الآثار» من طريقين من حديث أسماء بنت عميس مرفوعا، وقال: الحديثان - أي طريقاه - ثابتان، ورواهما ثقات. وصححه كثير من الأئمة كغياض، وأخرجه ابن شاهين وابن مندة وابن مردويه عن أبي هريرة، والطبراني في «معجمه»، وقال: حسن، ورواه بأسانيد رجال أكثرها ثقات، لكن قال أحمد: لا أصل له، وتلاه ابن الجوزي، فذكره في الموضوعات، وقال: موضوع، وتبعه ابن تيمية. وللسيوطي فيه رسالة أورد فيها طرقه وصححه، وتعقب ابن الجوزي وغيره. ثم حبسها ثبت يوم الخندق وبعد الإسراء يوم مجيء العير يوم الأربعاء.

وأما في الأجسام العنصرية البسائط من الماء والهواء والنار والتراب كلها، والمركبات من الجمادات كالخجر والجبل والمعادن والخصى ومن المواليد الثلاثة، النباتات كالأشجار، والحيوانات العجم كالذئب والجمال، وبنى آدم ونفسه المقدسة الشريفة. وفي كل من ذلك أنحاء وأنواع كثيرة من التصرفات غير محصاة، فأخبار نبع الماء من أصابعه وتكثيره رواها أنس وجابر وابن مسعود وبلال وابن عباس وغيرهم. وقصته متعددة بمحملها متواتر، رواها الشيخان وغيرهما.

وأخبار تكثير الطعام رواها جابر وأنس وأبو أيوب وسمرة بن جندب وعبد الرحمن بن أبي بكر وأبو عمرة الأنصاري وسلمة بن الأكوع وأبو هريرة وعمر وعلي والنعمان بن مقرن وخالد بن عبد العزى وغيرهم، أخرجه الستة وابن سعد وأحمد والبيهقي والطبراني وابن أبي شيبه وغيرهم، أكثر أسانيدنا صحيحة، وحديث أكثرهم له قصة متعددة، فهو متواتر أيضا. وخبر كلام الشجر أخرجه البيهقي والبخاري والدارمي عن ابن عمر، ومسلم عن جابر، والبيهقي في «الدلائل»، وأبو يعلى عن أسامة بسند حسن، وأحمد والبيهقي والطبراني عن يعلى بن سبابة، والشيخان عن ابن مسعود، وفي الباب عن بريدة وجابر وأنس وعلي وابن عباس وغيرهم على قصص كثيرة، فأصله متواتر أيضا.

وخبر حنين الجذع أيضا متواتر، رواه الشافعي وابن ماجه والدارمي والبيهقي عن أبي بن كعب، والبخاري عن جابر، والترمذي عن أنس، وصححه، وأحمد والدارمي والبيهقي عن ابن عباس بسند صحيح، والبخاري عن ابن عمر، والشيخان عن سهل بن سعد، والدارمي عن الخدري، والبيهقي عن سلمة، وأحمد والزيبر بن بكار عن المطلب بن أبي وداعة، وله طرق كثيرة، أخرجه الستة وابن حبان وابن خزيمة.

وكذا أخبار تسبيح الجماد وسلام الشجر وإحياء الموتى وإبراء المرضى وأخبار الغيوب وغيرها نوع كل منها متواتر أو قريبه. ولو أفرداه أحادا كما قدما، فيا أسفى على عقول النصارى في هياكلهم البشرية! أنكروا معجزته مطلقا، فهم كالأنعام بل هم أضل، بل الصواب أن جملة من إلهاماته أيضا أكثر من معجزات غيره.

قوله: «وَأَلَّهُ يَفْصِلُكَ مِنَ الْفَاسِقِينَ» [وعليه قوله تعالى: «وَأَنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ»] (القلم: ٤).

وثباته على حاله لدى الأهوال، بحيث لم تجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعناً، ولا إلى القدح فيه سبيلاً؛ فإن العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء، وأن يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفترى عليه، ثم يمهله ثلاثاً وعشرين سنة، ثم يظهر دينه على سائر الأديان، وينصره على أعدائه، ويحيي آثاره بعد موته إلى يوم القيامة.

<sup>١</sup> ثابت قدي <sup>٢</sup> عند المخاوف <sup>٣</sup> هولائها <sup>٤</sup> الكفرة

<sup>٥</sup> محلاً للطعن <sup>٦</sup> عطف <sup>٧</sup> دليل على دلالة هذه الأمور على نبوته

<sup>٨</sup> من شرائعه وملته <sup>٩</sup> زهدوا <sup>١٠</sup> مهتد

<sup>١١</sup> أي يظلمه عليها كما قال: «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» كما قال: «وَأَنْزَلْنَا لَهُمُ الْقُلُوبَ» (صافات: ١٧٣)

وثانيتها: أنه ادعى ذلك الأمر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم، وبين لهم الكتاب والحكمة، وعلمهم الأحكام والشرائع، وأتم مكارم الأخلاق، .....  
الأصلية الفرعية إضافة الصفة إلى موصوفها

(١) قوله: **يجزم إلخ:** بالضرورة الفطرية، فأخبار حلمه وجوده وشجاعته ونجدته وحيائه وحسن عشرته ورأفته ورحمته وأخلاقه وتواضعه وعدله ووقاره وزهده وخشيته وأمثالها مما لا يحصى كافية، بل الحق أن مجرد معاينة طلعه وجمال وجهه كان قائداً بالجبر والاضطرار إلى حصول أعلى مراتب القطع والجزم، بل عين اليقين، لا بل حق اليقين في صدق نبوته وحق رسالته، بل الصباغة بصبغ فضله على المخلوق كله، وإن لم تعلم علو مدارج معارفه الإلهية وسمو معارج علومه الكلية المحيطة بما لو وقع تراب نعال خدام أداني عبيده على رؤوس أقداس الرواقية الإشراقية لاشتعلت عقولهم وعادت موجودة بوجود به الموجودية بعد ما كانت خرقه بوجودها الظلي، وما كادت على شفا جرف هار، وعلى استرسالات عقلية مظلمة مورطة مذهمة ما لها من قرار.

(٢) قوله: **ذلك الأمر إلخ:** أي النبوة والرسالة إلى الكل. وقوله: «بين أظهر قوم إلخ» فهم مشركوا مكة. ولفظ «الأظهر» مقحم كما يقال: بين ظهري قوم، وكلفظ «ذات» في قولهم: جاء ذات يوم. و«الأظهر» جمع «ظهر». وقوله: «بين إلخ» تلميح إلى قوله: «وَيُعَيِّنُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (الجمعة: ٢)، أي أسرار كتاب الله وقوانين العقل السليم مما ينعهم في الدنيا والآخرة. وهذا الوجه مشير إلى ما حققه الغزالي: أنه لو فرض أنه لم يصدر منه شيء من المعجزة لكانت سيره وأخلاقه وأفعاله وطرقه وسنته ومعاملاته شواهد باهرة قاطعة قاهرة في صدق نبوته، وبه سموه «محمد الأمين»، بل الحق كما قدمنا: أن مجرد رؤية جماله ومعاينة طلعه ووجهه كان برهاناً قطعياً في صدقه وحقيقه دعواه، على ما أخرجه الترمذي وغيره عن جدنا عبد الله بن سلام عاشر عشرة، وقد قال: ما هذا بوجه كذاب، وأسلم على يده بلا تأمل وتمهل. وكذا روي عن كثير من الصحابة، ومن لم يؤمن به فهو ممن عميت عيناه قلبه، وقالوا: قلوبنا غلف، ومكتوب له أزلية الشقاوة، ومن لم يجعل الله تعالى له نوراً فما له من نور.

قوله: **وأتم إلخ:** مشير إلى حديث: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». ذكره مالك بلاغا، وقال ابن عبد البر: موصول من وجوه صحاح عن أبي هريرة وغيره مرفوعاً، وقد أخرجه أحمد والخراطي في أول «المكارم» عنه مرفوعاً بلفظ «صالح» =

وأكمل كثيرًا من الناس في الفضائل العلمية والعملية، ونور العالم بالإيمان والعمل الصالح،  
من العلوم النظرية  
 وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعده، ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك.  
بالمبدأ والمعاد

في قوله: ﴿وَلَيُنْجِزَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ﴾ (النور: ٥٥)  
من تكميل الناس وتنوير العالم بهذا المعط

وإذا ثبتت نبوته، وقد دل كلامه وكلام الله المنزل عليه على أنه خاتم النبيين، وأنه مبعوث  
بالأدلة القطعية  
 إلى كافة الناس، بل إلى الجن والإنس<sup>(٤٩)</sup>: ثبت أنه آخر الأنبياء، وأن نبوته لا تختص .....  
 بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ نَذِيرًا﴾ (س: ٢٩)

= الأخلاق»، ورجاله رجال الصحيح، وأخرجه الطبراني في «أوسطه» عن جابر مرفوعا بسند فيه ضعف: «إن الله بعثني  
 بتمام مكارم الأخلاق وكمال محاسن الأعمال».

قوله: **العمل الصالح**: [هذا هو الحكمة العملية وغاية العمل].

قوله: **سورة النور**: بقوله: ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ (النور: ٣٣)، وقوله: ﴿لَيْسَتْ خَلِيقَتُهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ (النور: ٥٥)، وغير ذلك. وإنجاز الوعد يعرف بمعاينة السير من زمانه ﷺ إلى زمن الخلفاء بعده، لا سيما بمعاينة فتوح الفاروق وذي  
 النورين وبعدهما من ملوك بني أمية والعباسية.

قوله: **كلامه إلخ**: كحديث اللبنة عند البخاري، وكحديث: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي». وسندكره. وكحديث «لو كان بعدي نبي لكان عمر». أخرجه الترمذي وأحمد وغيرهما عن عقبة بن عامر، وغير ذلك أحاديث كثيرة. وأما حديث فضل إبراهيم ابنه: «ولو عاش لكان صديقًا نبيًا» - أخرجه ابن ماجه وغيره عن ابن عباس، وأخرجه ابن مندة في «المعرفة»، ورواه إسماعيل السدي عن أنس نحوه، وفي آخره: «فإن بينكم آخر الأنبياء»، ونحوه عند البخاري عن ابن أبي أوفى - فهو حكم تعليلي لا يلزمه الوقوع.

قلت: لكن يلزمه إمكان وقوعه؛ بناء على ما قالوا في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَسْتَفَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ (الأعراف: ١٤٣). إن المعلق بالممكن ممكن، لكن لا اختلاف في قدرته تعالى على إرسال نبي بعده، وإنما الكلام في إمكان الماثلة واتصافهما بها بالخاصية. ولنا فيه أوراق مستقلة دقيقة المطالب، وأحاديث خاتم النبيين، وختم به النبيون، وغير ذلك كثيرة، أوردها عياض في «شفائه».

(٤٩) قوله: **والإنس إلخ**: بل إلى الملائكة أيضا؛ لقوله تعالى: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (الفرقان: ١). وقد حقق ذلك صاحب «الشفاء» وشرحه.

(٥٠) قوله: **لا تختص إلخ**: [لأنه خلاف مقتضى اعتقاد نبوته، فهو تصديق له وتكذيب له]. قلت: لا يؤيده ما أخرجه  
 عن سعد في «طوقاته» عن خالد بن معدان مرسلا مرفوعا: «بعثت إلى الناس كافة، فإن لم يستجيبوا لي فإلى العرب، فإن لم يستجيبوا  
 لي فإلى قريش، فإن لم يستجيبوا لي فإلى بني هاشم، فإن لم يستجيبوا لي فإلى وحدي». انتهى فإن المراد بالخصوص أمة  
 الإجابة، وإن نافاه لفظة «إلى» المقتضية للدعوة. وإلا لنا في أثناء الحديث أوله الصريح في عموم الدعوة.



بالعرب، كما زعم<sup>(١)</sup> بعض النصارى<sup>(٢)</sup>.

فإن قيل<sup>(٣)</sup>: قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده. قلنا<sup>(٤)</sup>: نعم، لكنه يتابع محمداً عليه السلام، لأن شريعته قد نسخت، فلا يكون إليه وحي ونصب الأحكام، بل يكون خليفة رسول الله عليه السلام في الأمة. ثم الأصح<sup>(٥)</sup> أنه يصلي بالناس ويؤمهم، ويقتدي به المهدي؛  
عند ظهور المسيح الدجال  
على وجه النبوة  
في الصلاة

قوله: **إلخ**: فهم يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون، وعموم بعثته من ضروريات دينه، ومن خصائص كماله. وأما عموم بعثة آدم ونوح لو سلم فلضرورة قلة الناس، وعدم غير قومهما حدوثاً أو بقاء.

قوله: **بعض النصارى إلخ**: لكن التنوي صرح في «التنقيح شرح الوسيط»: أنهم قالوا: يبعث في آخر الزمان. انتهى وأما العيسوية المخصصة لرسائله بمشركي العرب أو غيرهم دون أهل الكتاب وبني إسرائيل فهم من اليهود أتباع أبي عيسى الأصهباني اليهودي. انتهى فوجب في الإيمان التبرؤ من كل دين مخالف للإسلام، ولا يكفي الشهادتين، ولعله به أثبتوا كفر أبي طالب، فتدبر.

قوله: **فإن قيل إلخ**: شبهة ترد على كونه آخر الأنبياء زماناً، وأنه لا نبي بعده في الدنيا، وحاصلها: أنه إذا نزل عيسى في الدنيا لا يكون معزولاً عن نبوته؛ لأنه قد تقرر أن الأنبياء لا ينزلون عنها، فيكون نبياً بعده، فيكون عيسى آخرهم وخاتمهم، لا نبينا. والأحاديث في نزول عيسى عند خروج الدجال في عهد المهدي - كما سذكرها إن شاء الله تعالى - متواترة مخرجة في الصحيحين وغيرهما، وبسطها ههنا لا يتحملها المقام.

قوله: **قلنا إلخ**: حاصله: أنه وإن لم يكن معزولاً فهو مأمور باتباع نبينا في شرعه، فله جهتان ووصفان: جهة نبوته، وهي متعلقة بداته، لا يظهر أثرها بالفعل بعد نزوله. وجهة كونه من أمة رسولنا وأتباعه، وهي المعمول بها بعد نزوله، وبهذه لا يلزم تطرق قدح في خاتمية رسولنا. وأما أنه يضع الجزية ولا يقبل إلا الإسلام أو السيف فهذا أيضاً من أحكام شرعنا؛ لما قرره عليه السلام بعد ما أخبرنا به، فليس خارجاً معدوداً من شرعنا ومن اتباع رسولنا. وأما قياسه على نصيب المؤلفلة القلوب ففيه خفاء؛ إذ سقوط الحكم بسقوط علته ليس كلياً، كما في الرمل في الحج.

قوله: **محمداً عليه السلام**: [مع أنه لا يكون آخر الأنبياء بعثة، بل حياة].

قوله: **خليفة**: [ونائباً عنه، لا إماماً من حيث إنه نبي].

قوله: **ثم الأصح إلخ**: هذا تصحيح من طريق القياس، لكنه يترك إذا لاح الأثر، إذا جاء نهر الله بطل نهر معقل. فالأحاديث كلها على خلافه، منها حديث أبي سعيد رفعه: «منا الذي يصلي عيسى ابن مريم خلعه». أخرجه أبو نعيم في «مسنده». ومنها حديث جابر رفعه مطولاً، في آخره: «فينزل عيسى ابن مريم، فيقول أميرهم: صل لنا. فيقول: لا. وبعضكم على بعض أمير؛ تكرمة من الله لهذه الأمة». أخرجه أبو نعيم. ومنها حديثه مختصراً: «كيف أنتم إذا نزل عيسى ابن مريم، وإمامكم منكم». أخرجه أحمد ومسلم وابن جرير وابن حبان. ومنها حديث أبي أمامة الباهلي مطولاً مرفوعاً: =

لأنه أفضل، فإمامته<sup>(١)</sup> أولى.

وهذا روي بيار عددهم في بعض الأحاديث. على ما روي أن النبي ﷺ سئل<sup>(٢)</sup> عن عدد الأنبياء، فقال: .....

= في آخره: «وإمامهم المهدي رجل صالح، فبينما إمامهم قد تقدم يصلي بهم الصبح إذ نزل عليهم عيسى ابن مريم وقت الصبح، فيرجع ذا الإمام ينكص بمشي القهقري؛ ليقدم عيسى، فيضع عيسى يده بين كتفيه، ثم يقول له: تقدم، فصل؛ فإنها لك أقيمت، فيصلي بهم إمامهم». أخرجه ابن ماجه والرويانى وابن خزيمة وأبو عوانة والحاكم في «صحيحهم». وأبو نعيم في «الحلية». ومنها حديث حذيفة مرفوعا، وفيه: «فيقول المهدي: تقدم، صل بالناس. فيقول عيسى: إنما أقيمت الصلاة لك، فيصلي خلف رجل من ولدي».

ومنها حديث جابر رفعه، وفيه: «فيقول: تقدم يا نبي الله، فصل بنا. فيقول: هذه الأمة أمراء بعضهم على بعض». أخرجه أبو عمرو الداني في «سننه». ومنها أثر عبد الله بن عمرو قال: المهدي الذي ينزل عليه عيسى ابن مريم، ويصلي خلفه عيسى. ومنها أثر ابن سيرين قال: «المهدي من هذه الأمة، وهو الذي يؤم عيسى ابن مريم ﷺ». أخرجه ابن أبي شيبه في «مصنفه». ومنها أثر كعب مطولا، وفيه: «فتقام الصلاة، فيرجع إمام المسلمين المهدي، فيقول عيسى: تقدم، لك أقيمت الصلاة. فيصلي لهم تلك الصلاة، ثم يكون عيسى إماما بعده».

وبهذا وفق علي القاري بين قول الشارح والآثار. وفيه أولا: أنه لا يعارض المرفوعات، وليس هذا بأثر صحابي أيضا. وثانيا: أن المتقدمة أخبار صحيحة الأسانيد. وثالثا: أن كعبا مشهور بالأخذ عن الإسرائيليات، فلا تقوم به حجة كاملة. ورابعا: أن ضمير «بعده» في قوله: «إماما بعده» يرجع إلى المهدي، أي بعد موته، لا إلى «الصلاة»، ويؤيده تعليقات للمسيح بقوله: «لك أقيمت»، و«بعضكم على بعض أمير». وخامسا: أنه لو سلم كل ذلك فالكلام في الصلاة عند نزوله، لا فيما بعده.

١. قوله: فإمامته [فإن الأحق بها هو الأفضل].

٢. قوله: سئل [أخرجه ابن مردويه في «تفسيره» من حديث أبي ذر مرفوعا].

٣. قوله: سئل [مروي عن عدة من الصحابة، منهم أبو ذر، حديثه طويل مرفوعا، سئل فيه عن أشياء، منها عدد الأنبياء، أخرجه أحمد عنه في «مسنده» بلفظ: قلت: يا نبي الله، كم عدد الأنبياء؟ قال: «مائة ألف وأربعة وعشرون، الرسل من ذلك ثلاث مائة وخمسة عشر، جما غفيرا». وأخرجه ابن حبان في «صحيحه» والحاكم في «مستدركه» والطبراني في «الكبير» بلفظ: «مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا». قال الحاكم: إنه طعن في بعض رواته. وقيل: إنه منكر. لكن قال القرطبي: إنه أصح حديث ورد في عددهم. انتهى وبالجمله مداره على علي بن يزيد مضعف. وأخرجه أحمد من طريق آخر بمعناه بلفظ: كم المرسلون؟ قال: «ثلاث مائة وبضعة عشر، جما غفيرا». ورواه البزار في «مسنده»، والطبراني في «أوسطه» بسند فيه المسعودي، وهو من الثقات، ترجمناه في مقدمة حواشي «مسند الإمام». ومنهم أبو أمامة الباهلي، حديثه: أن رجلا سأل رسول الله ﷺ، الحديث. وفيه: قال: يا رسول الله، كم كانت الرسل؟ قال: «ثلاث مائة وخمسة عشر».

«مائة ألف»<sup>(١)</sup> وأربعة وعشرون ألفاً، وفي رواية: «مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفاً».

والأولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية<sup>(٢)</sup>، فقد قال الله تعالى: ﴿مِنْهُمْ مَّنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ

مِنْهُمْ مَّنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ... لا يدخل في ذكر العدد أن يدخل<sup>(٣)</sup> فيهم مَّنْ ليس منهم<sup>(٤)</sup>، إن

أي لا يوثق منه

من لم يثبت

(الفافر: ٧٨)

ذكر عدد أكثر من عددهم، أو نخرج منهم مَّن هو فيهم. إن ذكر أقل من عددهم، يعني<sup>(٥)</sup> أن خبر

في الإيمان

الواقعي

= وليس فيه سؤال عن عدد الأنبياء، أخرجه الطبراني في «أوسطه». قال الحافظ أبو الحسن الهيثمي في «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد»: رجاله رجال الصحيح، غير أحمد بن خليل الحلبي، وهو ثقة. انتهى ومن العجب نقل القاري عن السيوطي أنه لم يقف عليها. انتهى وعن كعب الأحبار: أنهم كانوا ألفي ألف ومائتي ألف. وعن مقاتل: أنهم ألف ألف وأربع مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً. والرسول قيل: ثلاث مائة وثلاثة عشر، أولهم آدم عليه السلام. وقيل: أربعة عشر. والأصح ما أورده أولاً، واستدلال المصنف على الأولوية بالآية خفي؛ لأن عدم القصة لا يدل إلا على عدم بيان الحال، لا على عدم بيان الاسم والذات، فضلاً عن البيان مجملاً بالاندراج تحت ذكر العدد؛ فإنه لا يسمى بيان الشيء أيضاً، بل بيان عدده. ثم العجب من القاري أنه نقل ما قدمناه، ثم في «شرح الفقه الأكبر» أقر بورود الأحاديث في عدد الأنبياء، لكنه لم يذكرها، وذكرها في موضع آخر منه عن «مسند أحمد».

(١) قوله: مائة ألف: [من آدم إلى محمد ﷺ، منهم الرسل، منهم أولو العزم وغيرهم].

(٢) قوله: في التسمية: [في باب الإيمان بهم].

(٣) قوله: أن يدخل: [أي من أن يدخل إلخ].

(٤) قوله: ليس منهم: [إن زاد العدد].

(٥) قوله: يعني إلخ: مشير إلى دفع ما يتوهم أنه إذا ورد الحديث فلا ضير في التعدد في الإيمان؛ لأنه العمل بالحديث والعمل بموجبه واجب. فدفعه أولاً: أن اشتغال الحديث المذكور على شرائط قبوله ممنوع؛ لما مر من الضعف. وثانياً: أنه لو سلم فهو خبر واحد لا يفيد القطع المطموح إليه في العقائد، بل الظن ولا اعتماد عليه ههنا. وثالثاً: أنه لو سلم أنه قطعي فالروايات فيه متعارضة مختلفة بلا رجحان، ومآله التساقط، ولا أقل بعد تسليم الترجيح من تنزل القطعي إلى الظن لمعارضه. ورابعاً: أن خبر الواحد إنما يقبل إذا لم يخالف ظاهر القرآن؛ فإن ما خالفه يترك؛ لأنه لا قوة للظن يعارض القطع، وههنا يعارضه؛ لما ذكره المصنف من آية عدم القصة.

وعندي: هذا كله مما لست أحصله إلا في أن القطع في باب الإيمان بالحصر المذكور لا يجوز لأحد؛ لعدم ورود القاطع. وإلا فالجواب عن الأول أولاً: أنه صحيحه ابن حبان والقرطبي. وثانياً: أن الثاني صحيح بلا مرية. وثالثاً: أنه لو سلم ضعف كل طريق فالتعدد جائز، فلا ينزل المجموع عن مرتبة الحسن. وعن الثاني أولاً: أنه اعترى في الإيمان تصديق الميزان، وهو شاس للظن. وثانياً: أنه يؤخذ في علم الكلام كثير من العقائد الظنية، كاختلافات الماتريدية والأشاعرة، ومسألة غيرية الصفات، =

الواحد على تقدير اشتغاله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه لا يفيد إلا الظن<sup>١</sup>، ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات، خصوصاً إذا اشتمل<sup>٢</sup> على اختلاف رواية، وكان القول بموجبه مما يفضي إلى مخالفة ظاهر الكتاب، وهو أن بعض الأنبياء لم يذكر للنبي<sup>٣</sup>، ويحتمل<sup>٤</sup> مخالفة الواقع، وهو عد النبي من غير الأنبياء، أو غير النبي من الأنبياء؛ بناء على أن اسم العدد<sup>٥</sup> اسم خاص في مدلوله، لا يحتمل الزيادة والنقصان.

وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى؛ لأن هذا معنى النبوة والرسالة، صادقين<sup>٦</sup> صحيحين للخلق<sup>٧</sup>؛ لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة.

وفي هذا<sup>٨</sup> إشارة إلى أن الأنبياء.....

= ومسألة التفضيل في الإمامة، ومسألة إعادة الروح في القبر، ومسألة فناء الأرواح بالصور، والهلاك بالتفرق أو العدم، وغير ذلك. وثالثاً: أنه يجوز أن يعد من فروع الإيمان وروادفه ولواحقه، لا من أصوله، حتى يجب القطع. وعن الثالث أولاً: أنه لا رواية مرفوعة تعارضه، وأقوال الرجال لا تصلح معارضة للمرفوع. وثانياً: أنه لو سلم فالراجح هو المرفوع الصحيح من غير المرفوع والضعيف. وعن الرابع: ما عرفت أن الكتاب غير نافٍ لبيان العدد، بل لبيان قصة الجميع وحالهم، مع أنه يجوز أن يراد عدم القصة في الوحي المتلو أي القرآن، لا مطلقاً، فافهم.

قوله: لا حس [لأنه خبر الواحد وليس بمتواتر].

١. قوله: لا استدل [فيضعف به الظن أيضاً].

٢. قوله: محسن [هذا وجه خامس، وهذا إنما يتم لو عدّ العدد على وجه القطع، ولو اعتقده على الظن لا يلزم المخالفة؛ لوجود تجويز جانب الخلاف، وهو مقتضى الظن، فتدبر].

٣. قوله: اسم العدد: [لكونه مرتبة معينة متناهية].

٤. قوله: صحيح للخلق [فيما يضرهم وينفعهم].

قوله: لا حس أي في وصفهم بالصدق والنصح؛ لأن وجوب اتصافهم بمهما مستلزم لنزاهتهم عن وصمة احتمال الكذب؛ لأن المراد صدق كلهم في كل كلام مما يتعلق بوصف رسالتهم؛ إذ هو مناط هذا الحكم على ما يشير إليه الحكم على المشتق.



معصومون<sup>(١)</sup> عن الكذب، خصوصاً فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمة، أما عمداً فبالإجماع، وأما سهواً فعند الأكثرين<sup>(٢)</sup>.

في مصاحبه  
عن أبي الحسن عليه السلام عن الكذب عمد

### وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل

في عصمة الكذب

(١) قوله: **معصومون**: [ليس المراد بالعصمة سلب التمكن من ارتكاب معصية، بل إيداع ملكة في الطبع مانعة ناهية عن المناهي على وجه الطبع وقد روى أبو هريرة مرفوعاً: «إن الله تعالى لم يبعث نبياً ولا خليفة إلا وله بطانتان: بطانة تأمره بالمعروف وتنهيه عن المنكر، وبطانة لا تألوه خبالاً، ومن يوق بطانة السوء فقد وقى». أخرجه الترمذي في «جامعه» والبخاري في «المفرد» في الأدب، وفيه أخبار آخر أيضاً تؤدي مؤداه.]

• قوله: **معصومون إلخ**: لأنه مقتضى التصديق بالمعجزة ولازمه، وقد نطق به التنزيل والأخبار المتواترة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧)، وقوله: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ (النساء: ٨٠)، وقوله: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣-٤). وقد روى أحمد وأبو داود والحاكم وصححه من حديث عبد الله بن عمرو: قلت: يا رسول الله، أكتب كل ما أسمع منك؟ قال: «نعم». قلت: في الرضاء والغضب؟ قال: «نعم؛ فإني لا أقول في ذلك كله إلا حقاً»

(٢) قوله: **خصوصاً إلخ**: اختلفوا في كنه معنى العصمة، فعند الحكماء هي ملكة تمنع عن الفجور بالعلم بمطالب المعاصي ومناقب الطاعات بتتالي الوحي إليهم بالأوامر والنواهي، وبالاعتراض عليهم بما صدر من الصغائر ولو سهواً، ومن ترك الأولي؛ فإن الصفة بعد رسوخها ملكة. وقال قوم: خاصية في النفس أو البدن يتمتع بسببها صدور الذنب عنه، فيلزم عليه أن لا يبقى النبي مكلفاً.

وقال ابن الهمام: تخصيص القدرة بالطاعة، فلا تخلق له قدرة المعصية. انتهى وفي تحريره الأصولي: أو خلق مانع منها غير ملجئ. انتهى وهذا الثاني يوافقه ما قاله الماتريدي: العصمة لا تزيل المحنة أي الابتلاء. وقيل: هي لطف من الله بحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار؛ تحقيقاً للتكليف. وفي «المواقف»: أن لا يخلق الله فيهم ذنباً. انتهى وحقق بعض النبلاء من أساتذة دهلي: أن عصمتهم بوجوه ثلاثة: أحدها: أن يخلقهم الله في سلامة الفطرة وكمال اعتدال الأخلاق، فلا يرغبون في المعاصي، بل يكونون منفردين عنها. وثانيها: أن يوحى إليهم أن المعاصي يعاقب عليها والطاعات يثاب عليها، فيكون ذلك رادعاً عن المعاصي. والثالث: أن يحول الله تعالى بينهم وبين المعاصي بإحداث لطيفة غيبية كظهور صورة يعقوب عاصياً على إصعده في قصة يوسف عليهما السلام. انتهى وقيل: هو فضل منه تعالى، يخلقهم على طبع خلاف طباع العامة، كطبائع الملائكة طالبة للطاعة نافرة عن المعصية، أو بصرف همهم عن المعصية وجذبهم إلى الطاعة جبراً بعد ما أودع في طبائعهم ما أودع طبائع البشر.

• قوله: **بأمر الشرائع**: [إذ هو ملاك أمر النبوة وغايتها.]

(٣) قوله: **فعند الأكثرين**: [من أئمة الأمة.]

وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالإجماع، وكذا عن تعمد الكبائر عند  
 أي تفصيل مجموع هذه المذكورات <sup>لأنه يوجب الشك</sup> <sup>من الأمة</sup> الجمهور، خلافاً للحشوية، وإنما الخلاف في أن امتناعه بدليل <sup>من الأمة</sup> <sup>بين المسلمين</sup> السمع أو العقل، وأما سهواً <sup>أي صدرها سهواً</sup>  
 فجوزوه الأكثرون.

قوله: **وكذا إلخ:** في «الفقه الأكبر»: الأنبياء عليهم السلام كلهم منزّهون عن الصفائر والكبائر والكفر والقبائح. انتهى وفي  
 «المواقف»: أجمع أهل الملل والشرائع على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه.  
 وأما سهواً فمنعه الأستاذ وكثير من الأئمة، وجوزه الباقلاني. وأجمعت الأئمة على عصمتهم عن الكفر قبل النبوة  
 وبعدها، غير أن الأزارقة من الخوارج جوزوا الذنب، وكل ذنب عندهم كفر، وجوزه الشيعة تقية. وصدور الكبائر عمداً منعه  
 الجمهور من الأئمة، وأكثرهم - ومنهم القاضي ومحققوا الأشاعرة - على أنه سمعي، لا عقلي، وعند المعتزلة عقلي، وجوزه  
 الحشوية عليهم. وأما سهواً فجوزوه الأكثرون، والمختار منعه. وصدور الصفائر عمداً جوزوه الجمهور، ومنعه الجبائي  
 وأما سهواً فجائز اتفاقاً بين أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة فيما ليس بخسيس، ووافقنا الجاحظ، وشرط أن ينبهوا عليه  
 فينتهوا عنه، وتبعه كثير من متأخري المعتزلة كالنظام والأصم وجعفر بن بشر، ووافقه الأشاعرة أيضاً.  
 وأما قبل النبوة فجوز جمهور أصحابنا وجمع من المعتزلة صدور الكبيرة؛ لعدم دلالة المعجزة ولا حكم العقل. ومنعه أكثر  
 المعتزلة.

<sup>١</sup> قوله: **بدليل:** [امتناع صدور الكبائر عنهم فنعدنا بالسمع، وعند المعتزلة بدليل العقل].  
<sup>٢</sup> قوله: **وأما سهواً إلخ:** قيل: هم معصومون عنها مطلقاً دون الصفائر عمداً، واختاره أبو هاشم من المعتزلة وإمام الحرمين  
 منا. ومختار جمهور علمائنا عصمتهم عن الكبائر مطلقاً، وعن صفائر منفرة مطلقاً، وغير منفرة عمداً، لا خطأ أو سهواً مع  
 التنبيه عليه. ومنا من منع السهو عليهم مطلقاً، وأولوا حديث ذي الدين، وحديث صلاة الظهر خمسا كما في  
 «الصحيحين» عن ابن مسعود، وحديث عبد الله بن بجنة في ترك التشهد، وصححه الترمذي: بأنه كان عمداً لتعليم حكم  
 السهو، والأصح جوازه؛ لحديث «إنما أنا بشر أنسى كما تنسون، فذكروني». أخرجه الشيخان وغيرهما.  
 ومنع المعتزلة الكبائر قبل البعثة أيضاً؛ للتحرز عن التنفير، وأكثر العلماء أنهم كفّروهم في السهو والغلط فيما ليس طريقه  
 الإبلاغ، خلافاً لطائفة من المتكلمين وجماعة المتصوفة، حيث منعوهما والغفلة والفترة مطلقاً.  
 وقال القاضي: يجوز كونه غير عالم بشرائع من تقدمه وبيعض المسائل الفقهية والكلامية الاجتهادية، أي عند عدم  
 الخطور، وإلا فهي تحصل لهم بأدنى توجه، ولكن يحل عدم العلم بالتوحيد وأمثاله، لا علم كل لغة، ولا علم مصالح الدنيا  
 ومفاسدها كلها، أو الحرف والصنائع، ولا علم الغيوب، إلا ما علمهم الله. ويجوز عليهم الاجتهاد على الراجح، وعليه  
 الحنفية.

ومن جوز الخطأ قال: لا يقرّون عليه، بل ينبهون عليه.

أما الصغائر فيجوز عمداً عند الجمهور ، خلافاً للجبائي وأتباعه، ويجوز سهواً بالاتفاق  
صدورها عمداً عندهم  
إلا ما يدل على الخسّة، كسرقة لقمة والتطفيف بحبة، لكن المحققين اشترطوا أن يُنبّهوا  
عند الك  
عليه، فينتهوا عنه. هذا كله بعد الوحي، وأما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة  
أي على الذنب أنه ذنب  
وذهبت المعتزلة إلى امتناعها؛ لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم، فتفوت مصلحة  
استخفافه في نظرهم عقلا ولا سمعا  
من الأمة لهم.  
البعثة.

والحق منع ما يوجب النفرة، كعهر الأمهات والفجور والصغائر الدالة على الخسّة. ....  
في غير الساس رباهم من أبا لهم بالسفاح

(١) قوله: عند الجمهور: [رده العلامة الدواني في «شرح عقائد العبد» بأنه مخالف لما ذكره في «شرح المقاصد»: أنه لا يجوز  
عمداً، ولما اختاره المحققون من أهل الحديث والآثار، وهذا هو الظاهر من شأنهم وعلو مكانهم كيف يتعمدون العصيان].  
قوله: أن ينبهوا: [أي ينبههم الله بالوحي على الزلة، لينتهوا عنه، بخلاف خطأ الأئمة].  
(٢) قوله: وأما قبله إلخ: نقل السالمي عن الأشعرية عدم العصمة قبله، وأنهم ليسوا أنبياء بعد الوفاة، قال: وهذا خطأ عظيم.  
وعن متقشفة الكرامية: أنه ولي قبله، معصوم. وعن بعضهم: غير معصوم. وعن بعضهم: غير معصوم بعد الوحي أيضاً.  
وعن بعضهم: أن الرسول معصوم بعده، لا النبي. وعن المعتزلة: أنه نبي قبله. وعن بعضهم: أنه معصوم، لا نبي، وعن أهل  
السنّة: أنهم قبله أسباء معصومون، وكذا بعد الوفاة أنبياء وكذا الرسل، بدليل قوله تعالى عن عيسى عند كونه في المهد: ﴿إِنِّي  
عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَيْنِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ (مرم: ٣٠)، وهذا نص منكره كافر. وبدليل حديث «كنت نبيا وآدم بين الماء  
والطين»، ولأنه لا يجوز نبوة كاذب ولا فاسق، فهو واجب العصمة عن الصغيرة أيضاً، وإلا لجاز الكبيرة. انتهى

قلت: قصة الوفاة على الأشعرية مفتراة، صرح به محققوهم كالنووي والقشيري، وكذا النبوة قبل الوحي لسائر الأنبياء على  
أهل السنّة، وتأويل الآية المذكور في موضعه، ومنكره غير كافر. ونقول: السالمي لا عبرة به، وتشدده ظاهر، وجوب العصمة  
يثبت بالمعجزة، وهي بعد الوحي، وجواز السابق لا يلزمه جواز اللاحق، كعدم عدالة أبي بكر سابقاً لا يلزمه عدم عدالته أو  
جوازه بعد إسلامه.

وأما الحديث فلا أصل له بلفظه، نعم معناه ورد من طرق، لكن ورد تفسيره في حديث عرياص بن سارة، رفعه "أي  
عند الله لمكتوب خاتم النبيين وإن آدم لمنجدل في طينته". أخرجه ابن حبان والحاكم. ولو سلم فيجوز اختصاصه  
بذلك، هو الظاهر من سياقه أيضاً

قوله: مصحح: [مها كونه معظماً مطاعاً لهم].

ومنعت الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده، لكنهم جوزوا إظهار الكفر أي استحالوه عليهم  
تقية<sup>(١)</sup>.

إذا تقرر<sup>(٢)</sup> هذا، فما نُقل عن الأنبياء<sup>(٣)</sup> مما يشعر بكذب أو معصية، فما كان منقولاً بطريق الأحاد<sup>(٤)</sup> فمردود، وما كان بطريق التواتر<sup>(٥)</sup> فمصرف عن ظاهره إن أمكن، .....  
لعارضته القطعي إلى التأويل الصرف والبيان

(١) قوله: **وَمَعْبُوحٌ** قولهم عجيب جدا يحججه العقل السليم في إفراطهم وتفريطهم كذلك، وهؤلاء أسفه أهل الهوى وأحقهم.

(٢) قوله: **عَمَّ** [بإظهار خلاف الباطن عند الخوف].

(٣) قوله: **إِذَا تَقَرَّرَ** إلخ: أي بأدلة قطعية سمعية وعقلية، منها قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾ (آل عمران: ٣١). ومنها قوله: ﴿لَا يَبَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤). ومنها قوله: ﴿وَأَنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنِ الْأَخْيَارِ﴾ (ص: ٤٧). ومنها قوله: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ (الحجر: ٩٢). ومنها قوله: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ (يوسف: ٢٤). مع قوله حكاية عن إبليس: ﴿وَلَا أُغْوِيَنَّهُمْ أَخْمِينَ﴾ إِلَّا عِتَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلَصِينَ (احجر: ٣٩-٤٠).

ومنها أن الفاسق لا يقبل شهادته، فكيف إخباره عن المبدأ والمعاد وغير ذلك. ومنها: أن المذنب يحرم اتباعه. ومنها: أنه واجب الزجر، مع أن إيذاءهم حرام؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ﴾ (الأحزاب: ٥٧). ومنها أنهم على هذا التقدير أسوأ حالا من بقية العصاة؛ لأنه يضاعف لهم العذاب، كما في حق الحر ونساء النبي ﷺ. ومنها قوله تعالى: ﴿يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا﴾ (الأنبياء: ٩٠)، وغير ذلك أدلة كثيرة.

(٤) قوله: **الْأَحَادُ** إلخ: أي الروايات الظنية الغير المتواترة ولا المشهورة، كعمامة الأحاديث ولو صحاحا، كما روي أنه ﷺ لما قرأ سورة ﴿وَالنَّجْمِ﴾ وقال: ﴿أَفْرَأَيْتُمْ أَلَلَّتْ وَالْعُرْزَى وَمَنْوَةُ الْقَالِقَةِ الْآخَرَى﴾ (النجم: ١٩-٢٠) قال: «تلك الغرائق العلى، وإن شفاعتكن لترجى». أخرجه ابن جرير وابن المنذر وأبو حاتم من طريق سعيد بن حمر عن ابن عباس، وصرفه مرسل، إلا طريق أمية بن خالد عن شعبه عن أبي سنان عن سعيد بن عباس، لكن قال البرار: لا تعلمه يروى بسند متصل، وإنما يعرف عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس. انتهى والكلبي كذبوه.

ثم الحديث مضطرب سنداً ومتناً، ومضعف بالتناقض وبوجوه مبسوطة في مواضعها، وأول بوجوه كثيرة، وقيل: لم يكن صوته بل صوت الشيطان، وبالحملة لو سلم عن كل ثلثة فهو مردود بقواطع العصمة.

(٥) قوله: **التواتر** إلخ: مما ثبت بالقرآن مثلاً، كقوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ (طه: ١٢١). وقوله: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ﴾ (البقرة: ٣٦). وقوله في قصة إبراهيم: ﴿هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ﴾ (الأنعام: ٧٨). وقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ (الأنبياء: ٦٣). =



والأفمحمول على ترك الأولى، أو كونه قبل البعثة. وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة.

كما في حق الله في أكل الشجرة

من عهد نكلا والمفسر والمحدث

### وأفضل الأنبياء محمد

لقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ<sup>في الحاح</sup> لِدُنْيَا﴾ الآية، ولا شك أن خيرية الأمة.....

(ان عمرب ١١٠)

= وقوله في قصة موسى: ﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ (الفصص: ١٥). وقوله: ﴿قَالَ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الصَّالِّينَ﴾ (شعراء ٢٠). وقوله في حق الحبيب: ﴿وَأَسْتَغْفِرُ لِدُنْيَاكَ﴾ (محمد: ١٩). وقوله: ﴿عَقَا اللَّهُ عَنكَ﴾ (التوبة: ٤٣)، وأمثاله كثيرة. وما اشتهر قصة إبراهيم أنه قال لسارة: إنها أختي، وقصة داود في امرأة أوريا، وقصة سليمان في قضاء العصر، وقصة خاتمه وطوافه على نسائه، وقصة هم يوسف بزيخا، وقعوده على شعبها، وخروج نطفته، وقصة إخوة يوسف، وتأويلاتها مشهورة نطويها على غيرها، وبعضها مفتراة، كما قيل في قصة امرأة أوريا وقصة هم يوسف بما ذكره، وبعضها لا يرد كقصة إخوته على ما عليه الجمهور أنهم ليسوا بأنبياء، فلا يحتاج إلى الجواب، كما تبرع به القاري تبعاً لغيره.

قوله: **فصل** الخ: الظاهر أنه مسألة اتفق عليها أهل ملته كلهم، والخلاف في غيره من الأنبياء، فهو أفضل من كل موجود غير الله، لكن الظاهر من عبارات «فتوحات ابن العربي» أن الملائكة أفضل من كل بشر، حتى منه ﷺ. ونقل في «المواقف»: أن الأنبياء أفضل من الملائكة السفلية بلا نزاع، وإنما هو في العلوية السماوية، فأكثر أصحابنا وعليه الشيعة وأكثر أهل الملل أنهم أفضل من العلوية. وقالت المعتزلة وأبو عبد الله الحليمي والقاضي الباقلاني منا: الملائكة أفضل، وعليه الفلاسفة. وسيأتي في آخر الكتاب أدلتهم إن شاء الله تعالى.

٢) قوله: **فصل** لا سب: [وأما بعده فقبل: آدم أبو البشر، وقيل: نوح؛ لعبادته، وقيل: إبراهيم، وكلهم الآباء. وقيل: موسى، وقيل: عيسى]

قوله: **فصل** على: هذا متوقف على ثبوت حصر خيرية الأمة في جهة حصولها من قبل نبي الأمة بالإرادة ههنا، وعلى ثبوت إرادة لجملة أمة الإجابة من ضمير الخطاب لا لخصوص الحضار، وكلاهما ممنوع؛ لجواز خيريتها؛ لسهولة الانقياد أو وفور العقل أو قوة الإيمان أو كثرة العمل أو خلوصه، ولجواز إرادة الصحابة، فيكون المفضل عليه من بعدهم، وعليه فلا يلزم خيرية هذه الأمة من الأمم السابقة، كما يظهر بما احتج به البعض على أفضلية الصحابة وعدالتهم، ويقول: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ﴾ الآية (البقرة: ١٤٣). والجواب: أن المراد بالأمة جملتها، وهذه الجهات المحتملة غير ظاهرة، بل ظاهر عدمها بعد معانية سير السابقين، ودخول الصحابة فيه دخول أولي، وهذا وجه الحجة.

وعندي العمدة فيه الإجماع وتواتر الآثار على معناه، منها: ما رواه الترمذي والدارمي من حديث ابن عباس مرفوعاً، وفيه: «أنا أكرم الأولين والآخرين ولا فخر، وأنا أكثرهم تبعاً». ومنها: ما رواه الشيخان عن أنس مرفوعاً: «أنا سيد الناس يوم القيامة». وفي حديث أبي هريرة رفعه: «أطمع أن أكون أعظم الأنبياء أجراً يوم القيامة». وفي حديث: «أما ترصون أن يكون إبراهيم وعيسى كلمة الله فيكم يوم القيامة؟» وقال: «إنهما في أمتي يوم القيامة». ثم أكثر أحاديث الشفاعة ولواء =

بحسب كما لهم في الدين، وذلك تابع<sup>١</sup> لكمال نبهم الذي يتبعونه. والاستدلال بقوله عليه السلام: «أنا سيد ولد آدم، ولا فخر لي» ضعيف؛ لأنه لا يدل على كونه أفضل من آدم<sup>٢</sup>، بل من أولاده.

### والملائكة عباد الله تعالى

عاملون بأمره. على ما دل عليه قوله تعالى: «لَا يَسْقُوتُهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ»<sup>٣</sup>، وقوله تعالى: «لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ»<sup>٤</sup>.

ولا يوصفون بذكورة ولا أنوثة؛ إذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل، وما زعم عبدة الأصنام

= الحمد وغيرها مملوءة عبارة أو إشارة بفضل الكلي على الأنبياء، وأما أخبار منع فضله على يونس أو على موسى وغيرها

فإنما مبنية على كونه قبل العلم بالفضل، أو على سد الفتنة، أو على جره إلى باب التنقيص، أو غير ذلك.

قوله: تابع إلخ: فمبنى خير الأمة خير الأنبياء، وأما من بعده مختلف في تفاضلهم، فقول: إبراهيم ثم موسى ثم عيسى ثم نوح، وهم أولو العرم. وقيل: آدم أفضلهم، وقيل غير ذلك.

قوله: بقوله عليه السلام: «لأن آدم ليس من ولد آدم».

قوله: والملائكة إلخ: جمع «ملك» محركة على خلاف القياس. وهم أجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل. والإيمان بهم واجب. نطق بوجودهم التنزيل، وتواترت به الأخبار، بل عليه مدار النبوة. وفي عصمتهم اختلاف بيننا بعد الاتفاق على أنهم مؤمنون فضلاء. فاتفق أئمة الإسلام على أن رسلهم لهم حكم رسل البشر في العصمة، واختلفوا في غيرهم. فقيل بعصمتهم بظواهر النصوص. كقوله تعالى: «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (سجدة: ٦). وقوله: «وَمَا مِثًا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ» وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ» وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُنِشِقُونَ» (الصافات: ١٦٤-١٦٦)، وغير ذلك من النصوص والأخبار. وهذا هو الصواب. وقيل: هذا في الرسل والمقربين منهم، وهم الكروبيون، وغيرهم غير معصوم، كما رأوا من أخبار في قصصهم، ولقصة إبليس وقصة هاروت وماروت. ولقوله تعالى: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا» الآية (البقرة: ٣٠)؛ إذ فيه غيبة وعجب واعتراض على الله. والظاهر من «المواقف» التردد في أمر العصمة. فعلم أنه ظني، كمسألة تفضيل الأنبياء عليهم، وتفاضل الأنبياء، وتفاضل الخلفاء، حتى قال السبكي: لو مكث مدة عمره ولم يخطر بباله تفضيل النبي ﷺ على الملك لم يسأل الله عنه. انتهى وتفاضل الأنبياء إجماله قطعي بالقرآن وخصوصه ظني.

قوله: عبدة الأصنام: [أشار إليه بقوله: «أَقَاصِفُكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَيْنِ» الآية (الإسراء: ٤٠)، وغير ذلك.]

أنهم بنات الله: محال باطل وإفراط في شأنهم<sup>١</sup>، كما أن قول اليهود: إن الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر، ويعاقبه الله بالمسخ: تفريط وتقصير في حالهم.

في الصورة

فإن قيل: أليس قد كفر إبليس، وكان من الملائكة<sup>٢</sup> دليل صحة استثنائهم<sup>٣</sup> منهم؟ قلنا: لا، بل كان من الجن، ففسق عن أمر ربه، لكنه لما كان في صفة<sup>٤</sup> الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة، وكان جنياً واحداً مغموراً فيما بينهم: صح<sup>٥</sup> استثنائهم<sup>٦</sup> منهم تغليياً<sup>٧</sup>.

غريقاً

جواب قلنا

وأما هاروت وماروت فالأصح<sup>٨</sup>.....

(١) قوله: **باطل إلخ**: رده الله بقوله: ﴿لَيْسَتُنَّ الْمَلَائِكَةُ نَسَمَةٌ الْإِنثَى﴾ (٢٧) وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ الآية (النجم: ٢٧-٢٨)، فعلم نفي أنوثتهم. ثم الظاهر خلق هذه الآلات للتوالد والتناسل، وهذه الغاية مفقودة فيهم، فالظاهر عدمها، إلا أن يتشككوا على صف من البشر.

(٢) قوله: **منهم** [إشارته إلى وجوب الوجود بهم].

(٣) قوله: **فهم** **سبيح** **ح** وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ﴾ الآية (البقرة: ٩٨)، وقوله: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِحَبِيرِيٍّ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ﴾ الآية (البقرة: ٩٧).

(٤) قوله: **في صفة إلخ**: [فصار معدوداً منهم بهذا الخلط والكمال].

(٥) قوله: **صح إلخ**: ظاهره أنه اختار أنه استثناء منقطع، لكن غرضه أن لفظ «الملائكة» شمله، فهو متصل لفظاً ومعنى. وقيل: هو من قوم من الجن سمو الملائكة أيضاً، فافهم.

(٦) قوله: **تغليياً**: [مآله أنه استثناء متصل؛ توسعاً، أو منقطعاً].

(٧) قوله: **فالأصح إلخ**: يشير إلى أن قصتهما مما أورده المفسرون وأهل السير مردودة، وهي: أنه لما أهبط الله آدم إلى الأرض قالت الملائكة: أتعجل فيها من يفسد فيها وقالوا: ربنا، نحن أطوع لك من بني آدم. فقال الله: هلما بملكين يهبطان الأرض. قالوا: ربنا، هاروت وماروت. فأهبطا، فتمثلت لهما الزهرة امرأة حسنة من البشر، فراوداها عن نفسها. فقالت: لا والله، حتى تتكلما بهذه الكلمة من الشرك، فأبيا. فذهبت وأتت بابن جارية لها تحمله، فراوداها، فقالت: لا، حتى تقتلا هذا الصبي. فقالتا: لا. ثم راوداها عن نفسها مرة أخرى، فأنت بقدر خمر، فقالت: لا، حتى تشرباه. فشرباه وسكرا فتكلما بكلمة الكفر وقتلا الصبي. فخيرهما الله بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة، فاختارا عذاب الدنيا. فعلقا بين السماء والأرض، رواه ابن عمر مرفوعاً. وفي رواية ابن عباس: أنزلهما يحكما بين الناس، وأن الزهرة قالت لهما: أخيرا بي بما تصعدان

أنهما ملكان لم يصدر<sup>١</sup> عنهما كفر ولا كبيرة، وتعذيبهما إنما هو على وجه المعاتبة<sup>٢</sup>، كما يعاتب الأنبياء على الزلة<sup>٣</sup> والسهو، وكانا يعِظان الناس، ويقولان: «إنما نحن فتنة فلا تكفر»، ولا كفر في تعليم السحر، بل في اعتقاده، والعمل به.

= به إلى السماء، فمسخت كوكبا. وروي من حديث علي وغيره أيضا. ورده وكذبه القاضي عياض، ونقله عن كثير من السلف وأنه من كتب اليهود، ووجه ما في القرآن بوحوه، لكن دفعه السيوطي بأنه ورد من طرق كثيرة، منها ما في «مسند أحمد» عن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعا، ورواه ابن حبان والبيهقي وابن جرير وابن حميد في «مسنده» وابن أبي الدنيا وغيرهم من طرق عديدة، قال: وبلغت طرقه نيفا وعشرين طريقا. وقال ابن حجر في «فتح الباري»: إن له طرقا تفيد العلم بصحته بجملة، له أسانيد صحيحة، فلا ينبغي أن ينكر ذلك. فالصواب أن يقال: إنه جعلهما بشرين، وأودع فيهما جيلة شهوة بشرية، فلم يبق محل العصمة، وهي الفطرة الملكية بما وصفهم أنهم كرام بررة وأنه لا يمسه إلا المطهرون.

قوله: **لم يصدر** [وقيل: كانا ملكين بالكسر كما قرئ].

قوله: **لم يصدر** [إذ قالت الملائكة: يا رب، كيف صيرك على بني آدم في الخطايا والذنوب؟ قال: إني ابتليتهم وعافيتكم. قالوا: لو كنا مكانهم ما عصيناك. قال: فاختاروا ملكين منكم. فلم يألوا جهدا أن يختاروا، فاختاروا هاروت وماروت، فنزلا. فألقى الله عليهما الشبق. فجاءت امرأة يقال لها: الزهرة. فوقع في قلوبهما، فجعل كل واحد منهما يخفي عن صاحبه ما في نفسه. ثم قال أحدهما للآخر: هل وقع في نفسك ما وقع في نفسي؟ قال: نعم، فطلبها نفسها فأبت]. الحديث، وفيه: «مسحها الله كوكبا وقطع أجنحتها. ثم سألا التوبة ربهما» الحديث، وفيه: «فخسف بهما، فهما منكوسان بين السماء والأرض معذبان إلى يوم القيامة»، ذكره ابن الجوزي في «موضوعاته» من حديث ابن عمر مرفوعا؛ لأن في سنده سندا وفرجا، وكلاهما صاگران ضعيفان، لكن استظهره ابن حجر بأن له طريقا أخرجهما أحمد في «مسنده» وابن حبان في «صحيحه»، بل لها طرق كثيرة جمعتها في جزء مفرد يكاد الواقف عليه يقطع بوقوع هذه القصة؛ لكثرة ما خرج أكثرها. قال السيوطي: ما جمعه بضعة عشر طريقا، أكثرها موقوفة وعامتها من تفسير ابن جرير، وأنا جمعت طرقها فجاءت سبعا وعشرين ما بين مرفوع وموقوف، ورواها عن ابن عمر نافع وسالم ومجاهد وابن جبير، وورد القصة من حديث علي وابن عباس وابن مسعود وعائشة وغيرهم.

قوله: **على الزلة** [أي في قصتهما مع الزهرة في حديث رواه أحمد وابن حبان في «صحيحه» وابن السني في «عمل اليوم والليلة» عن ابن عمر رفعه، وفيه موسى بن جبير، جهله ابن القطان ووثقه ابن حبان، وتابعه عليه معاوية بن صالح عن نافع، كما أخرجه ابن جرير في «تفسيره»، وأخرجه أبو نعيم في «عمل اليوم والليلة» عن علي رفعه: «لعن الزهرة» الحديث، وابن السني أيضا والطبراني، ورواه ابن السني عن ابن عباس نحوه والمنذري في «الترهيب».



ولله تعالى كتب<sup>(١)</sup>

أرسل على أنبيائه. وبين فيها أمره ونهييه ووعدده ووعدده. وكلها كلام الله تعالى، وهو واحد، وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقرو المسموع، وبهذا الاعتبار كان الأفضل هو القرآن، ثم التوراة، والإنجيل، والزبور، كما أن القرآن كلام واحد، لا يتصور فيه ومكثا تفاضل بين الصحف الأخرى

تفضيل<sup>(٢)</sup>

لعدم التعدد

ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز أن يكون بعض السور أفضل، كما ورد في الحديث<sup>(٣)</sup>. وحقيقة التفضيل أن قراءته أفضل؛ لما أنه أنفع، أو ذكر الله تعالى فيه أكثر. ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها. لا أن القرو معه أفضل، فالفضل راجع إلى العارض، لا المعروض كما ورد به الأخبار

لا كلها، ولا نعلم منها إلا بما قصه الله علينا في القرآن

- (١) قوله: **ولله تعالى كتب إلخ**: ركن من أركان ما يجب به الإيمان مما نطقت النصوص القرآنية والأخبار النبوية، ولا يخفى على التالي والمطالع. وأعظمها وأشهرها هذه الأربعة، وما عداها صحف على آدم وإبراهيم وغيرهما.
- (٢) قوله: **واحد إلخ**: وبهذا الاعتبار يقال: إنه صفة أزلية، وإنه غير مخلوق، أي غير حادث كما أخرج الديلمي في «مسنده» من حديث رافع بن خديج وحذيفة بن اليمان وعمران بن حصين مرفوعا: «القرآن كلام الله غير مخلوق، فمن قال غير هذا فقد كفر». ومن حديث أنس بزيادة «فاقتلوه». وفي الباب عن جماعة.
- (٣) قوله: **التعدد إلخ**: أي الكثرة بحسب الأجزاء وبحسب الجزئيات في مرتبة العنوان والمفهوم التعبيري الذي هو الترجمة الدالة، لا في مرتبة الحقيقة المعنوية، فالتركيب والكثرة وكذا لحوق التحصيل للمبهم إنما هي في اللفظي الدال، لا النفسي، وإنما هو حقيقة بسيطة قائمة بداته تعالى.
- (٤) قوله: **ثم التوراة إلخ**: هذه هي الكتب الأربعة، والصحف قيل: مائة، خمسون منها أنزلت على شيث، وثلاثون على إدريس، وعشر على إبراهيم، وعشر على موسى قبل نزول التوراة.
- قوله: **لا يتصور فيه تفضيل**: [لأنه منوط بالكثرة بالمفضل والمفضل عليه].

- (٦) قوله: **في الحديث إلخ**: كحديث أبي سعيد مرفوعا: «أعظم سورة في القرآن هي السبع المثاني، والقرآن العظيم». والبخاري وأبو داود والنسائي وابن ماجه. وحديث أبي رفعه: «آية الكرسي هي أعظم آية في كتاب الله». وعند الترمذي وابن حبان والحاكم: «هي سيدة آيات القرآن». وعند البغوي في «معجمه» مرفوعا: «أفضل سور القرآن البقرة، وأفضل آية القرآن آية الكرسي». وعند أبي الشيخ في «ثوابه»: «آية الكرسي ربع القرآن». وعند البخاري وأبي داود والنسائي

## المعراج لرسول الله ﷺ

في القصص ينحصر إلى السماء، ثم إلى ما شاء الله تعالى من العلى حق، .....  
 يدركه يأنه السبعة من الجنة والبار والصدرة والعرش وقوفه

= وابن ماجه: «الفاتحة أعظم سورة من القرآن». وعند الترمذي: «إذا زلزلت ربع القرآن». وفي لفظ: «تعدل نصف القرآن، والكافرون ربع القرآن، وقل هو الله أحد ثلث القرآن»، رواه الشيخان وأبو داود والترمذي. وعند الثلاثة: كان يقرأ المسبحات قبل أن يرقد، ويقول: «إن فيهن آية خير من ألف آية». وههنا أخبار أخر كثيرة في الصحاح وغيرها.

قوله: والمعراج إلخ: هو غير الإسراء اصطلاحاً، فالمعراج عروجه إلى السماوات وما فوقها. والإسراء سراه من الكعبة إلى المقدس الناطق به التنزيل. واختلف أنهما في ليلة واحدة أو لا، ثم في ترتيبهما ثم في وقوعهما أو وقوع أحدهما في المنام واليقظة، ثم في الوقوع مرة أو مرتين أو مرات، ثم في التاريخ. والجمهور من المفسرين والمحدثين والفقهاء والمتكلمين على وقوعهما بليلة واحدة في اليقظة، والأخبار الصحاح والآثار المتواترة به طافحة، وإليه الإشارة بقوله تعالى: «سُبْحَنَ الَّذِي أَسْرَىٰ» الآية (الإسراء: ١)؛ فإن التسبيح إنما يؤتى به عند الأمور العظام، فلو كان مناماً لم يكن فيه كبير شيء.

وأما التاريخ فقليل: قبل البعثة، وهو شاذ، ويؤيده ما أخرجه الطبراني من حديث عائشة مرفوعاً: «لما كانت ليلة أسري بي إلى السماء، أدخلت الجنة، فرفعت إلى شجرة من أشجار الجنة، لم أر في الجنة شجرة هي أحسن منها حسناً ولا أبيض منها ورقة ولا أطيب منها ثمرة، فتناولت ثمرة من ثمراها فأكلتها، فصارت نطفة في صلي، فلما أهبطت إلى الأرض واقعت خديجة، فحملت بفاطمة، فإذا أنا اشتقت إلى الجنة شملت ريح فاطمة» الحديث. وجه التأيد: أنه يشير إلى وقوعه قبل ولادة فاطمة، وقد ولدت قبل النبوة بسبع سنين وشيء.

قلت: عام ولادتهما مختلف فيه، فقد يقال بولادتهما بعد المبعث أيضاً. ثم الحديث ضعيف السند، فيه أبو قتادة الحراني متروك، وأثنى عليه أحمد، وقال: لعله كبر واختلط، وكان يدلّس، قاله الحافظ. وقيل: قبل الهجرة بسنة، قاله ابن مسعود، وبه جزم النووي. وقيل: بثمانية أشهر، حكاه ابن الجوزي. وقيل: بستة أشهر، حكاه أبو الربيع بن سالم. وقيل: بأحد عشر شهراً، قاله إبراهيم الحري، ورجحه ابن المنير. وقيل: بخمسة عشر شهراً، حكاه ابن فارس. وقيل: بسبعة عشر، قاله السدي. وقيل: بثمانية عشر، حكاه ابن عبد البر. وقيل: بثلاث سنين، حكاه ابن الأثير.

وحكى عياض عن الزهري بخمس، ورجحه بصلاة خديجة، وصلت بعد فرضيتها إجماعاً، وماتت قبل الهجرة بخمس أو ثلاث، وفرضيتها ليلة الإسراء. وأجيب بأن فرض الصلاة أول المبعث ركعتان بالغداة وركعتان بالعشي، وقيل: بعد المبعث بخمس. وقيل: بخمسة عشر شهراً. وقيل: بثمانية عشر. وأما الشهر فالمرجح عند أهل السير ربيع الآخر، وبه جزم النووي في «شرح مسلم». أو ربيع الأول، جزم به في «فتاواه». أو رجب جزم به في «الروضة». أو رمضان، قاله الواقدي. أو شوال، قاله الماوردي.

وليلة السبت لسبع عشر من رمضان، قاله ابن سعد. وليلة سبع وعشرين من ربيع الآخر، قاله ابن المنير. وأما المكان فهو مكة، والقول بالمدينة إما بناء على التعدد، أو محمول على المنام. ثم في مكة في المسجد، وقيل: بين المقام وزمزم، وقيل: في الحجر، وقيل: في بيته، وقيل: في بيت أم هانئ، كما رواه ابن إسحاق في «سيرته»، لكن في سنده الكلي. وفي =

أي ثابت بالخبر<sup>(١)</sup> المشهور، حتى أن منكره يكون مبتدعاً، وإنكاره وادعاء استحالته إنما يبتني  
 على أصول الفلاسفة، وإلا فالخرق والالتئام على السماوات جائز، والأجسام متماثلة.  
 يصح على كل ما يصح على الآخر، .....  
 أي حكم يصح من الأحكام

= «شفاء عباس» يشير إلى أنه في بيت حديجة، وقيل في شعب أبي طالب، رواه الواقدي

(١) قوله: **بالخبر إلخ**: أصله منصوب القرآن، وإلى السماوات مشار إليه في نظم سورة النجم. وأما الأخبار فلا مرة في  
 تواترها على قدر مشترك بينها من وصوله إلى ما فوق السماوات وغير ذلك. وأتقنها سنداً ورواية، وأجمعها بسطاً رواية ثابت  
 البائي عن أسس<sup>عليه السلام</sup> أخرجه الشيخان وغيرهما مع بيان البراق وإمامته ببيت المقدس وعروجه إلى السماوات ولقاء الأنبياء، ثم  
 إلى سدرة المنتهى وافترض خمسين صلاة، ثم قصرها على الخمس

وأصل المضمون رواه البخاري والأربعة عن مالك بن صعصعة، والبخاري عن ابن عباس، وفيه: «حتى ظهرت بمستوى  
 أسمع صريف الأقلام». والبيهقي وغيره عن أبي هريرة، وفيه: «وجعل أمتي خير أمة». وفيه أيضاً قول إبراهيم: «بهذا فضلكم محمد». فثبت به  
 المسألة السابقة لتفضيله، وأن أمة بلا خصوص الصحابة بل جملتها أفضل من غيرها من الماضين. ورواه ابن عرفة في  
 «جزئه»، وأبو نعيم في «دلائله» عن ابن مسعود، وفيه: «غفر لمن لم يشرك بالله شيئاً من أمة المقحّمات - أي المهلكات -».

ورواه الرار والبيهقي عن أسس، والرار من حديث علي، وأبو القاسم الأصبهاني في «الترغيب والترهيب»، وغيره، وفي  
 سنده زياد بن المنذر. وفي الباب عن أبي ذر وعمر وأم هانئ وغيرهم، وألفاظهم مختلفة والمطالب مطولة ومختصرة، أخرجهما  
 أرباب الصحاح والمسانيد والمعاجم والمصنفات وغيرها، وفيه رسائل مستقلة للحفاظ.

قوله: **الخرق إلخ**: ولذا أوله الفلاسفة الإسلامية بالمعراج الروحاني، كما أولوا المعاد بالروحاني، لكنه هدم لأصل لعله  
 قلت: لو سلم فالحال عندهم هو الخروق الطارئة، لا الخروق الفطرية، وإلا فلا يتم الركز والنقر، وتجزأ الممثل إلى الحامل  
 والخارج المتممين والتدوير وغير ذلك على ما بسطوه، فالفرجات الفطرية لو قيل: إنها أبواب السماء، يمكن فيها الدخول  
 والخروج، فأى استحالة؟ ومضامة السماوات على ما قالوا مبنية على شفا جرف هو نفي الفضل عند عدم الدليل. ثم  
 الصعود وافتحام طبقة النار مع السلامة يكون من باب خرق العوائد، وهم مقرّون به من النبي، نعم العظيم عليهم الصعود  
 على سطح الأطلس، ونفي كون ما وراء غير خلاء ولا ملأ، كما يعظم عليهم نصوص انقطار السماء وانتثار الكواكب  
 وانكدار النجوم وتكوير الشمس وأمثالها عند النفخة.

(٣) قوله: **متماثلة إلخ**: [في الحقيقة باعتبار طبيعة الجسمانية.] أي في طبيعة الجسمانية، ولا ثبوت عندهم للصور النوعية المعنوية،  
 بل الحق عندي أن الأصول الفلكية من الطبيعات عامتها زندقة واهية وسميعات لاغية لاهية، وأحكام المحدد أكثرها كذلك.  
 وأطرف منه تعديتها إلى البواقى بحدّتهم المدبر، والسماء عندنا عنصرية متقومة حادثاً من مادة دخانية يصح عليها من  
 حركة. وأدلتهم فيها أوهس وأوهى، وأهون وأحزى.

والله تعالى قادر على الممكنات<sup>(١)</sup> كلها.

فقوله: «في اليقظة»<sup>(٢)</sup> إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج كان في المنام، على ما روي عن معاوية<sup>(٣)</sup> أنه سئل عن المعراج، فقال: كانت<sup>(٤)</sup> رؤيا صالحة. وروي<sup>(٥)</sup> عن عائشة رضي الله عنها .....  
تواتر

قوله: **سلي** **سكب** [قادر على خرقها الممكن عندنا إلخ].

(٢) قوله: **في يقظة** إلخ ومع جسده وروحه، وهو مذهب معظم السلف والمسلمين، وهو قول ابن عباس وجابر وأنس وحذيفة وعمر وأبي هريرة ومالك بن صعصعة وأبي حبة البدري وابن مسعود من الصحابة، وابن المسيب وابن جبير والحسن ومسروق والنخعي وعكرمة ومجاهد وقتادة وعبد الرحمن بن زيد وابن جريج والزهري والضحاك من التابعين، وابن جرير الطبري وأحمد وجماعة عظيمة من المسلمين، وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين والمحدثين والمفسرين.

(٣) قوله: **عن معاوية إلخ**: [ابن أبي سفيان من الصحابة الخلفاء] هو ابن أبي سفيان الصحابي، أسلم هو وأبوه يوم الفتح على ما رجحه النووي وكثير من المحدثين، وهذه الرواية أخرجهما ابن إسحاق في «سيرته» وابن جرير في «تاريخه»، وحكي نحوه عن الحسن البصري، كما أشار إليه ابن إسحاق، والمشهور عنه خلافه، وحجة هذه الفرقة قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾ (الإسراء: ٦٠). لكن قيل: هي رؤيا عام الحديبية، ويمكن التوفيق بتعدد قصة الإسراء، فقيل: كان مرتين: مرة بروحه مناما، ومرة بروحه وبدنه يقظة. وقيل بتعدد ما يبذنه. وقيل: أربع مرارة، وبعضها بالمدينة. ووفق أبو شامة في «سيرته» بأنه وقع من مكة إلى بيت المقدس فقط على البراق، ومرة من مكة إلى السماوات. وذهب بعض الصوفية إلى حمل البدني على طريق الانسلاخ، لكن العلماء قالوا: إنه تحريف.

(٤) قوله: **كانت**: [التاء لتأنيث الخبر].

(٥) قوله: **روي إلخ**: الروايتان أخرجهما ابن إسحاق في «سيرته»، ويخذه أولا: ما مر من التنزيل. وثانيا: الإسراء؛ إذ لا يقال للروح. وثالثا: لفظ العبد؛ إذ لا يقال على مجرد الروح، بل على مجموع الروح والجسد. ورابعا: أنه لا بعد في الرؤيا، فلو أظهر لما بدر قريش إلى جحوده، ولا ارتد بعض ضعفاء الإسلام.

وخامسا: ما أخرجه أبو نعيم في «الدلائل» في قصة أبي سفيان وهرقل، وفيها قصة بطريق إيليا إذ قال لهرقل: إني كنت لا أنام ليلة حتى أغلق أبواب المسجد، فلما كانت تلك الليلة أغلقت الأبواب كلها غير باب واحد، غلبني فاستعنت عليه عمالي ومن يحضري كلهم، فعالجته فغلبني، فلم نستطع أن نحركه كأما نزاول به جبلا، فدعوت إليه النجاعة (جمع النجار) فنظروا إليه، فقالوا: إن هذا باب سقط عليه البنيان، ولا نستطيع أن نحركه حتى نصبح فننظر من أين أتى. فرجعت وتركت البابين مفتوحين، فلما أصبحت غدوت عليهما فإذا الحجر الذي من زاوية المسجد مثقوب وإذا فيه أثر ربط الدابة، فقلت لأصحابي: ما حبس هذا الباب الليلة إلا على نبي، وقد صلى الليلة في مسجدنا. انتهى

وهذا صريح في الإسراء بالجسد، وإلا فلا معنى لربط الدابة ثم الركوب على الدابة كما عليه الروايات جلها شاهدها =



أنها قالت : ما فُقد جسدُ محمد ﷺ ليلة المعراج، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا<sup>١</sup> الرُّءْيَا<sup>٢</sup> الَّتِي<sup>٣</sup> أَرَيْتَكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾. <sup>عن مصححه</sup> <sup>استلاء واختصار</sup>  
 وأجيب بأن ..... (الإسراء: ٦٠)

= باليقظة؛ إذ هو متعلق بالجنة. وأما قوله: «فاستيقظت وأنا بالمسجد الحرام» يراد به الإفاقة البشرية من الغمرة الملكية مع أن الحديث متكلم فيه من جهة شريك. وقيل: الإسراء في اليقظة والمعراج في المنام، ولذا كذبه قريش فيه، ولم يتعرضوا للمعراج. ولأنه أنزله الله مناً عليه، فلو المعراج يقظة وصله إليه في التنزيل؛ لأنه أعظم منة وأغرب. وقيل: الإسراء في ليلة المعراج في أخرى؛ لما أخرجه ابن سعد مرفوعاً: كان يسأل ربه أن يريه الجنة والنار، فلما كانت ليلة السبت لسبع عشرة من رمضان قبل الهجرة بشمانية عشر شهراً وهو نائم في بيته: أتاه ميكائيل وجبرئيل، فقالا: انطلق إلى ما سألت الله. فانطلقا به إلى ما بين المقام وزمزم، فأتى بالمعراج، فإذا هو أحسن شيء منظرًا. فعرجا به إلى السماوات، الحديث. وقيل: كله مرتين: مرة مناما؛ توطئة وتسهيلاً، ومرة يقظة. وهو وجه الجمع، واختاره أبو نصر القشيري وابن العربي والسهيلي.

(١) قوله: **قالت الخ:** أخرجه ابن إسحاق وابن جرير أيضاً، ويرده قوله تعالى: ﴿أَسْرَى بِعَيْنِي﴾ (الإسراء: ١)، لا روح عنده، وقوله: ﴿وَمَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى﴾ (النجم: ١٧)، وأنه لو لاه بيده لم يستعبده الكفرة، ولم يرتد ضعفاء الإسلام، ويرده تمام القصة المتواترة. وروى البيهقي وابن مردويه عن شداد بن أوس أنه قال ليلة الإسراء: طللتك يا رسول الله البارحة، فله أحدك. قال: «إن جبرئيل حملني إلى المسجد الأقصى». وأخرج ابن مردويه عن عمر من طرق رفعه: «صليت ليلة أسري بي في مقدم المسجد، ثم دخلت الصخرة» الحديث.

وروى الشيخان عن أبي ذر رفعه: «فرج سقف بيتي وأنا بمكة فنزل جبرئيل، فشرح صدري، ثم غسله بماء زمزم» الحديث. وفيه: «فأخذ بيدي، فعرج بي». ثم قول عائشة ليس بمشاهدة؛ لأنها لم تكن له زوجة، بل هي صغيرة أو لم تولد بعد، فهو عن غيرها، وغيرها قائل بخلافه، ثم في سند روايتها كلام مع أنه روي عنها إنكار رؤية الرب بالعين، ولا بعد في رؤيته مناما، ثم ههنا مذهب آخر هو: أنه إلى بيت المقدس بيده وإلى السماوات بروحه. وههنا بسط آخر ليس هذا موضعه.

(٢) قوله: **وما جعلنا الخ:** قيل: نزلت في قصة الحديدية، وقيل: قبيل بدر، وهي التي في قوله: ﴿إِذْ يُرِيدُكُمُ اللَّهُ فِي مَتَابِعِ قَلِيلًا﴾ (الأنفال: ٤٣)، فلا حجة لهم، وقد يحتج بأحاديث مما ورد فيه: «بين أنا نائم»، أو ورد: «بين النائم واليقظان»، أو ورد: «ناائم ثم استيقظت»، ولا حجة؛ لأنه كان عند نزول الملك ناائماً ثم انتبه. وقد يحتج بما ورد: «ثم استيقظت وأنا في المسجد الحرام»، وأجيب بأن معناه: أصبحت أو انتبهت من نوم آخر بعد وصوله إلى بيته، أو معناه: كنت مضطجعاً، كما في رواية عبد بن حميد: «بيناً أنا نائم». وربما قال: «مضطجع». أو بأن له حالات في الإسراء، فلعله حينئذ كان معصياً عينيه؛ للشغل عن الدنيا والحس.

(٣) قوله: **بأن:** [وقيل: نزلت في غير الإسراء. أما قول عائشة فعورض بما مر من حديث أم هانئ، أو سنده ما عرفت.

المراد<sup>١</sup> الرؤيا بالعين، والمعنى: ما فُقد جسده عن الروح<sup>٢</sup>، بل كان مع روحه، وكان المعراج للروح والجسد جميعاً.

لا لأحدهما فقط، فهو مؤيد لنا

وقوله: «بشخصه» إشارة إلى الرد على مَنْ زعم أنه كان للروح فقط. ولا يخفى أن المعراج في المنام أو بالروح ليس مما يُنكر كل الإنكار، والكفارة أنكروا أمر المعراج غاية الإنكار، بل كثير<sup>٣</sup> من المسلمين قد ارتدّوا<sup>٤</sup> بسبب ذلك.

وقوله: «إلى السماء» إشارة إلى الرد على مَنْ زعم أن المعراج في اليقظة لم يكن إلا إلى بيت المقدس، على ما نطق به الكتاب.

في أوائل «بني إسرائيل»

= وقيل: لم تولد بعد، أو ولدت ولم تكن زوجة له. وعورض بما عنها من إنكار رؤية الله تعالى وإنكار في الرؤيا، ولا إشكال على ما قاله أبو شامة من الوقوع مراراً، كما في حديث أنس أخرجه البزار.

١) قوله: **جواب** عن الاستدلال بقول معاوية أو عن الآية. وقوله: «والمعنى» جواب الاستدلال بالرواية عن عائشة. وقد يجاب بأن معاوية عند المعراج كان كافراً، وعائشة صغيرة غير مميزة، ورد بأنه بعيد من طول عهده في الإسلام، ومن عادتها في تحقيق الأمر. ويجاب بمنع طول الصحبة له؛ لأنه أسلم بعد الفتح، وبأن القول يمكن كون مستنده سماعاً وأخطأ فيه المخبر مع أن الحجة في المرفوع.

٢) قوله: **عن الروح** [لا أنه ما فقد عن مضجعه ومستراحه].

٣) قوله: **سحبه** أي بجسده المعين. ثم قصة الإسراء كانت ليلة سبع وعشرين من ربيع الآخر قبل الهجرة بسنة، وقيل: قبل البعثة بخمس سنين، وقيل: بعدها بخمسة عشر شهراً. وعن عائشة: أنها في المدينة، وأنه منام. وقيل: بعد البعثة بخمس سنين. واختلف في شهرها، قيل: ربيع الأول، وقيل: الآخر، وقيل: رجب، وقيل: رمضان، وقيل: قبل نقض الصحيفة، وقيل: بعد ليلة سبع وعشرين أو سبع عشر.

٤) قوله: **زعم** [ولو في اليقظة فانتقل روحه إلى العلى، لا جسده].

٥) قوله: **مما سكر** [أي لا ينكره العقل؛ لعدم كونه مستبعداً كل الاستبعاد، وإنما هو في المعراج البدني].

٦) قوله: **بل كبير** وقيل: وأول من صدقه أبو بكر، وهذا أحد الوجوه لكونه صديقاً، وقد تمالأت الصحاح والسير على كونه صدقه قبل أن يخبره، وأخبر قبله الكفرة تعجباً، وقال: لو أخبر أبعد من ذلك أصدقه.

٧) قوله: **ارتدوا** [عن الإسلام بهذا الاشتباه والاستبعاد، وزعموه محالاً مستحيلاً].

وقوله: «ثم إلى ما شاء الله تعالى» إشارة إلى اختلاف أقوال السلف، فقليل: إلى الجنة، وقيل: إلى العرش، وقيل: إلى فوق العرش، وقيل: إلى طرف العالم. فالإسراء وهو من المسجد الحرام إلى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب، والمعراج من الأرض إلى السماء مشهور، ومن السماء إلى الجنة أو إلى العرش أو غير ذلك، آحاد. ثم الصحيح أنه عليه السلام إنما رأى ربه بفؤاده، أي بقلبه، ثبت بالأخبار المشاهير.

(١) قوله: **فقليل إلخ:** [هذا بناء على اختلاف الأخبار المرفوعة فيه]. أكثر هذه الأمور قد ورد بها الصحاح، بل قد تضافرت بها، فالظاهر أنها لا أقل من أن يوضع في مرتبة المشاهير مما يطمئن به القلب، ويقرب إلى القطع والجزم. قوله: **إلى طرف إلخ:** قال أبو شكور في «تمهيد» عن بعضهم: إنه نقل من العالم إلى ما وراءه في العدم، وهو غير محال؛ لأن حدوث العالم من العدم، فجاز نقل الموجود إلى العدم. وعن بعضهم: إنه لا يجوز؛ لأن المخلوق لا بد له من مكان. فأجاب بأن كينونة شخصه ودائرته وشكله مكان لذاته. ثم لما جاز أن يكون وجود العالم مكانا لنفسه لا موضوعا على مكان آخر جاز لمحمد ﷺ والمخلوق آخر كونه مكانا لنفسه، لا على مكان آخر.

ثم حرر تحقيق المقام: أن المكان مجازي ما يستقر ويعتمد عليه الشيء كالأرض، فهو كما نقول: العالم بلا مكان؛ لأن تحته ينتهي إلى العدم. ومكان حقيقي ما لا يجوز وجود الشيء بدونه، ولا وجود غيره في مكانه، وهو الشكل والدائرة لذاته، ولا يجوز وجود مخلوق بدون ذاته وشكله، ولا وجود غيره في ذاته وشكله. ونقل عن بعض الناس: أنه لا يجوز النقل إلى العدم؛ لأنه يحتاج إلى التنفس، ولا يمكن في العدم. فأجاب بأنه ليس علة لبقاء الحياة، كالسمك وما شاكله يعيش في الماء، ولا يتنفس فيه. انتهى.

قلت: إني في عجب من هذه العقلیات؛ فإنها مما لم يسمعه آذاننا، ولو ذهب إلى إحصاء رده لم يضبط له حد، وإنما أوردنا؛ لتنشيط الخواطر وتفريح الضمائر المرتاضة في المعقولات، ونحن لا نتصور معنى وجود الموجود في العدم، فهل العدم فضاء أو صحراء أو امتداد أو ميدان يفرضه هؤلاء؟! بل التحقيق أنه لا عدم ناسوتي جسماني أيضا فيما وراء العرش فضلا عن مطلق العدم. والنفس عند القائل بتجردها موجودة لا في مكان أصلا، ولا معنى نفهم لكون ذات الشيء مكانه ولا لكون شكله مكانه، بل كل ما سبق ظاهره أنه منامات خيالية.

قوله: **قطعي:** [خبر لقوله: «فالإسراء»، والجملة بينهما معترضة مفسرة].

(٢) قوله: **ثبت:** [في قوله تعالى: ﴿سُبْحَنَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ﴾. (الإسراء: ١)]. قوله: **الصحيح:** [بل الصحيح خلافه، وقد أخرج ابن عساكر في «تاريخه» عن جابر مرفوعا: «إن الله أعطى موسى الكلام، وأعطاني الرؤية، وفضلني بالمقام المحمود والخوض المورود»].

قوله: **بفؤاده إلخ:** نظرا إلى ظاهر قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ (التجم: ١١). وإلى ما أوله ابن عباس على

لا بعينه.

## وكرامات الأولياء حق

حوارث

و«الولي» هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن، المواظب على الطاعات،  
 المجتنب<sup>١</sup> عن المعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات. وكرامته ظهور أمر خارق<sup>٢</sup>  
 له معرفة صفة العارف<sup>٣</sup> أي الاستغراق فيها

= ما رواه مسلم من طريق عطاء عنه: أنه عليه السلام رآه نفله، ومن طريق أبي العاليه عنه قال: «مَا كَذَبَ الْقَوَادِمَ مَا رَأَى» (النجم: ١١) «وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى» (النجم: ١٣). قال: رآه بفؤاده مرتين. وأوله ابن مسعود برؤية جبرئيل وله ست مائة جناح على ما أحرجه عنه مسلم. وطرأ إلى إلكار عائشة ذلك على ما في الصحاح، والنحت قد فرغنا عنه سابقا.  
 قوله: **حق إلخ:** [ثابت شرعا وعقلا وتواترا.] نقل أبو شكور في «تمهيد» عن المعتزلة: أنه لا يجوز أن يكون للولي كرامة خارجة عن الطبيعة ناقضة للعادة؛ لأنه يكون مثلا للمعجزة، فيورث الشبهة بين الولي والنبي قبل دعواه، والله أجل من أن يشبه لهم ثبوت النبوة. ونقل عن عامة الفقهاء من أهل السنة جواز الكرامة؛ لأنه لا يورث شبهة في المعجزة، بل هو دليل لصحة النبوة؛ إذ كرامة الولي معجزة لنبيه الذي هو في أمته؛ إذ الإيمان بالنبي وعدم دعوى النبوة شرط لحصول الولاية. انتهى

تم اعلم أن حوارق الأولياء مجملا على القدر المشترك متواترة، إكراها إكبار القطعي الديهي، بل قد قيل: حوارق الشيخ عبد القادر الجيلي -قدس سره- أيضا متواترة، وهو الظاهر على ما نقل عنه، وكذا تواتر مجملا عن الصحابة، وبعض سادة أهل البيت، وكثير من أئمة الصوفية. تم لا حاجة إلى التمايز بين كرامة الولي وإرهاص النبي؛ إذ النبي أيضا قل الوحي داخل في الأولياء.

قوله: **المجتنب إلخ:** نقل السالمي اختلافهم أن الذنب يزيل الولاية أو لا؟ فقول: نعم، وقيل: يزيلها الكبيرة، لا الصغيرة. وصحح أن المسقط للعدالة مزيل للولاية؛ لأن الفاسق لا يصلح وليا؛ لأنه لما لم يصلح حاملا لسرائر الناس -وهي الشهادة- لا يصلح حاملا لأسرار إلهية، وهي حمل ثقل الولاية وأعبائها. قال: والولاية ولاية الإيمان، ولا تزول بالكبيرة، وولاية الإحسان والامتنان، تزيلها الكبيرة. والنبي معصوم عن الصغيرة أيضا. انتهى ثم بعد هذا يظهر من تعريف الولي أنه صادق على الصحابة كلهم؛ لأنهم حققوا أنهم عدول مجتهدون معرضون عن مواجب هوى النفس، فيكونون كلهم أولياء؛ إذ لا يشترط صدور الحوارق لحصول الولاية اتفاقا.

قوله: **خارق إلخ:** قيل: الحوارق ستة أنواع: ١- معجزة للنبي، ٢- وكرامة للولي، ٣- ومعونة لعوام المسلمين؛ تخلصا لهم عن المحن والمكاره، ٤- وإهانة للكفرة المرتاضة، ٥- وإرهاص للنبي قبل النبوة، ٦- واستندراج للمتنبي، وظاهر التقسيم أن الاستندراج يعم كل كافر ولو غير مُتنبِّ. والأحسن أن يقال: إن الخارق إن صدر من النبي فلو قبل النبوة وإرهاص، ولو بعد =



للعادة من قبله، غير مقارن لدعوى النبوة. فما لا يكون مقروناً بالإيمان والعمل الصالح  
 يكون استدراجاً، وما يكون<sup>(١)</sup> مقروناً بدعوى النبوة يكون معجزة.

### والدليل على حقية الكرامة

٧ أي وقوع

ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم، بحيث لا يمكن إنكاره، خصوصاً الأمر  
 المشترك وإن كانت التفاصيل آحاداً.

٨ أي من بعضها نظمي

من بعضها

وأيضاً الكتاب ناطق بظهورها<sup>(١)</sup> من مريم عليها السلام، ومن صاحب سليمان عليه السلام، وبعد ثبوت

الظرف متعلق بالمعنى

في «لا حاجة»

الوقوع لا حاجة<sup>(٢)</sup> إلى إثبات الجواز.

والإمكان

قطعا

ثم أورد كلاماً يشير إلى تفسير الكرامة، وإلى تفصيل بعض جزئياته<sup>(٣)</sup> المستبعدة جداً، فقال:

فظهر الكرامة على طريق عرض العادة لموتى، من فصع المسافة البعيدة في المدة القليلة، .....

بسمي طي أرض

= النبوة هو بلا حد فكرامة، ولو على الحدي فمعجزة، وإن صدر من غير النبي فلو من العارف المتقي فكرامة، ولو من  
 العامي من المؤمنين فمعجزة، ولو من الكافر فلو وافق غرضه فاستدراج، ولو خالفه فإهانة، كما روي أن مسيلة الكذاب  
 دعا لأعور أن يصير عينه العوراء صحيحة فعميت عينه الصحيحة أيضاً. وقد يدرج الإرهاس في الكرامة، والإهانة في  
 الاستدراج، فافهم

قوله «...» أي الحرف، أي صدوره المقرون بالتصديق إلى تصديق دعوى النبوة.

قوله «...» كما قال الله تعالى ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْخُرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمَزِيمٌ أُنِّي لَكَ هَذَا  
 قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنْ أَلَّهَ بَرَزُقٌ مِمَّنْ يَشَاءُ يَغْيِرْ حِسَابِي﴾ (آل عمران: ٣٧)، وكما قال الله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ  
 مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَرْتَدَّ لَكَ ظَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي﴾ (النمل: ٤٠). وهذا

في قصة أصف بن برخيا - صاحب سليمان بن داود عليهما السلام ومن وزرائه - إذ أحضر سرير بلقيس بتوسط الاسم الأعظم عليه السلام  
 هذا إنما يمه على مذهب الجمهور القائل بعدم نبوه مريم

قوله «...» لأن الوجود مستلزم للإمكان؛ لأنه يجمع وجود الممتنع، فأدله الوجود أدلة الإمكان، ودلالة الوجود  
 على الإمكان البرامنة

قوله «...» [ذكر الصمير تعبرها الحرف، أو لأن المصدر بالتاء يذكر ويؤث].

كإتيان صاحب سليمان عليه السلام - وهو آصف بن برخيا على الأشهر - بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف، مع بعد المسافة. **وصهر الصعوم** **والشرب والناس عند الحاحه** كما في **حق مريم**؛ فإنه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا، قال: يا مريم، أنى لك هذا؟ قالت: هو من عند الله.

**والمشي على الماء**، كما نقل عن كثير من الأولياء<sup>(٤٠)</sup>، **والطيران في الهواء**.....

١. قوله: **كإتيان إلخ**: أي في طرف واحد مع طي مسافة بعيدة بين سليمان وسرير بلقيس. وما يقال: محضور الرزق معجزة لزكريا، وحضور السرير معجزة لسليمان: فبعيد؛ لعدم التحدي، بل مع عدم الصدور وعدم العلم، ولو سلم فلا يضرنا؛ لأن كرامة الولي معجزة لنبيه، كما قررنا

٢. قوله: **آصف إلخ**: قيل: هو من تلامذة سليمان ومن أساتذة سقراط، وهو من أساتذة البقراط، وهو من أساتذة أفلاطون، وهو أستاذ أرسطاطاليس. وقصته في القرآن حيث قال حكاية عن سليمان: «قَالَ يَتَأْتِيهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ» قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قُلْتُ لَئِنْ تَفَعَّلْتَ بِي فَعَايَكَ وَبِإِي غَلْبَةٍ لَّفَوْتَى أَمِينٍ. قَالَ أَلَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ» الآية (النمل ٣٨ - ٤٠). وقصة بلقيس مذكورة في سورة «النمل».

٣. قوله: **كما في إلخ** قد يتوهم أنه إرهاب لبنوة عيسى عليه السلام أو معجزة لزكريا عليه السلام، وبجواب بأنه لا يضرنا تسميته إرهابا أو معجزة لنبي هو من أمته، وسياق الآية دال على أنه لم يكن هناك دعوى النبوة، ولا قصد التصديق، بل لم يكن لزكريا علم بذلك، وإلا لما سأل بقوله: «أَنَّى لَكَ هَذَا» (آل عمران: ٣٧). ذكره الشارح في «شرح المقاصد» وأورد عليه بأن الخوارق الإلهامية ليست من محل النزاع وإلا فالنزاع لفظي، وسؤال زكريا يحتمل أن يكون امتحانا لمعرفة مريم. والجواب: أنه تكلف بعد لا يصار إليه بدون الضرورة، مع أن مجرد المعرفة غير كافية في المعجزة، ثم اسكروا بكمزور حصول نفس الخوارق على يد غير النبي مطلقا؛ زعما منهم أنه يوجب الالتباس بين النبي وغيره، فلا يعود النزاع لقصا

٤. قوله: **كما في إلخ** أي أولياء هذه الأمة، أو مطلقا، كما هو مذكور في سرهم وكتب قصصهم وإراحمهم، ولهم عبر ذلك كثير. كما روي أنه كان بين يدي سلمان وأبي الدرداء فصعقه فسحب فسحبه نسحها، أخرجه السهمي وأبو نعم في «دلائلهم» من طريق قيس، وكما روي من حمل على باب حبر وأن سعه لم يعلوه. رواه ابن إسحاق في «سيرته» من حديث أبي رافع، وأخرجه الحاكم من طريق ليث بن أبي سليم عن محمد الباقر عن حابر: أن عليا حمل الباب يوم حبر، وأنه حبر بعد ذلك فلم يحمله أربعون رجلا. وليث مختلف فيه، والراجح توبيقه، ولا يبرل حدسه عن الحسن، ولا مرة في صدقه، لكن الراوي عنه شيعي، وكذا من دونه، ومن طريق حرام بن عثمان عن أبي عتيق وس حابر عن حابر أن عليا =

كما نقل عن جعفر بن أبي طالب، ولقمان السرخسي وغيرهما.

و كلام أحمد بن محمد بن عيسى <sup>عنه ع</sup> . أما كلام الجهاد فكما روي أنه كان بين يدي سلمان وأبي الدرداء <sup>الفارسي الصحابي</sup> قصبة فسبحت وسمعا تسبيحها. وأما كلام العجاء فكذلك الكلب لأصحاب الكهف، وكما روي أن النبي ﷺ قال: «بينما رجل يسوق بقرة قد حمل عليها، إذ التفتت البقرة إليه، وقالت: إني لم أخلق لهذا، .....»

= لما انتهى إلى الحصن اجتهد أحد أبوابه، فألقاه بالأرض، فاجتمع عليه بعده منا سبعون رجلا، فكان جهدهم أن أعادوا الباب. وفي هذه الطرق كلام أيضا من جهة الرجال، ولذا أنكره بعض العلماء، لكن تعدد الطريق يقع جابرا من حديث جابر ويرفعه مع حديث أبي رافع إلى درجة الحسن، ولا يحسن إسقاط مطلقا.

(١) قوله: كما نقل إلخ: كما رواه الترمذي من حديث أبي هريرة مرفوعا: «رأيت جعفرا يطير في الجنة مع الملائكة». وفي سنده عبد الله بن جعفر، وهو والد ابن المديني، أعله به الترمذي، وقد ضعفه ابنه ابن المديني أيضا. قال الترمذي: وفي الباب عن ابن عباس. انتهى وحديث أبي هريرة أخرجه الحاكم في «مستدرکه»، وله شاهد أخرجه ابن سعد في «طبقاته» من حديث علي بن مرفوعا: «رأيت جعفر بن أبي طالب يطير مع الملائكة»، وأخرجه الطبراني بسند حسن بمعناه، وبه سمى جعفر النطيار. وإنه مات شهيدا بوقعة مؤنة بعد قطع يديه، فأعطي جناحين.

وعلى هذا ورد أمران: الأول: أن الكلام في الكرامة حال الحياة، لا بعد الموت.

والثاني: أنه في الكرامات الدنيوية، وإنما ثبت طيرانه في الجنة. نعم يتم إلزاما على من أنكر الخارق عن غير النبي مطلقا، فافهم.

قوله: <sup>عنه ع</sup> [عما لا يضيق كالإنسان، وهي الحيوان غيره.]

قوله: <sup>عنه ع</sup> <sup>عنه ع</sup> أخرج الشيخان من حديث أبي هريرة، واللفظ للبخاري: «بينما رجل يسوق نقرة قد حمل عليها، فالتفت إليه فكلمته، فقالت: إني لم أخلق لهذا، لكي حلفت للحرث». فقال الناس: سبحان الله! قال النبي ﷺ: «إني أومن بذلك وأبو بكر وعمر». ومن حديثه: «بينما راع في غنمه عدا الذئب، فأخذ منها شاة، فطلبها حتى استنقذها، فالتفت إليه الذئب، فقال له: من لها، يوم ليس لها راع غيري». فقال الناس: سبحان الله! فقال النبي ﷺ: «إني أومن بأبو بكر وعمر. وما ثم أبو بكر وعمر» انتهى وفي كونه كرامة لولي كلام، والظاهر كونه من خوارقه ﷺ.

(٤) قوله: بينما: [«بين» مضاف إلى الجملة، و«ما» زائدة، وقد يزداد ألف الإتيان، والظرف متعلق بقوله: «التفت»]

(٥) قوله: يسوق: [صفة للرجل في تأويل المفرد.]

وإنما خُلِقْتُ للحِثِّ». فقال الناس: سبحان الله! تتكلم البقرة! فقال النبي ﷺ: «أمنتُ بهذا».

أي يجعله تعالى إياها ناطقة وفكرته

واندفاع المتوجه من السلاء، وكفاية المهم عن الأعداء، وغير ذلك من الأشياء، مثل: رؤية

عطى  
الخارقة

رأى  
حتى

عمر <sup>عليه السلام</sup> - وهو على المنبر في المدينة - جيشه بـ «نهاوند»، حتى قال لأمر جيشه: «يا سارية»،

عند الخطبة

الجبل الجبل»؛ تحذيراً له من وراء الجبل لمكر العدو هناك، وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة،

عطى الزم الجبل

وكشرب<sup>(٢)</sup>

قوله: وهو على المنبر <sup>إح</sup> وهو يخطب يوم الجمعة حيث وقع في خاطره أن الجيش الذي أرسله مع سارية إلى فارس لاقى العدو، وهم في بطن وادٍ، وقد هموا بالهزيمة، وبالقرب منهم جبل، فقال في أثناء خطبته عمر: يا سارية، الجبل الجبل، ورفع به صوته، فألقاه الله في سمع سارية، فأنحاز بالناس إلى الجبل، وقاتلوا العدو من جانب واحد، ففتح الله عليهم، القصة أخرجها الواقدي في «سيرته» من طريق أسامة بن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر.

ورواها سيف مطولة من طريق أبي عثمان وأبي عمرو بن العلاء عن رجل من بني مازن، ورواه البيهقي في «الدلائل» واللائلكائي في «شرح السنة» والدير عاقولي في «فوائده»، واس الأعرابي في «كرامات الأولياء» من طريق ابن وهب عن يحيى بن أيوب عن ابن عجلان عن نافع عن ابن عمر قال: وجه عمر جيشاً، وولى عليهم رجلاً يدعى سارية. فبينما عمر يخطب جعل ينادي: يا سارية، الجبل، ثلاثاً. ثم قدم رسول الجيش، فسأله عمر، فقال: يا أمير المؤمنين، هزمنا، فبينما نحن كذلك إذ سمعنا صوتاً ينادي: يا سارية، الجبل، ثلاثاً. فأسندنا ظهرنا إلى الجبل، فهزمهم الله. قال: فقيل لعمر: إنك تصيح هكذا وهكذا. ذكره حرمله في جمعه لحديث ابن وهب، وقال ابن حجر: سنده حسن.

وأخرج ابن مردويه من طريق ميمون بن مهران عن ابن عمر عن أبيه. أنه كان يخطب يوم الجمعة، فعرص في خطبته أن قال: يا سارية، الجبل، من استرعى الذئب ظلم. فالتفت الناس بعضهم إلى بعض، فقال لهم علي <sup>عليه السلام</sup>: ليخرجن مما قال. فلما فرغ سألوه، فقال: وقع في خلدي أن المشركين هزموا إخواننا، وأنهم يمرون بجبل، فإن عدلوا إليه قاتلوا من وجه واحد، وإن جازوا هلكوا، فخرج مني ما ترعمون أنكم سمعتموه. قال: فجاء البشير بعد شهر، وذكر أنهم سمعوا صوت عمر في ذلك اليوم. قال: فعدلنا إلى الجبل، ففتح الله علينا. وهذا الأثر قد أفرد لطرقه الحافظ القطب الحلبي جزءاً، فليرجع إليه.

(٢) قوله: يا سارية <sup>إح</sup>: أخرجه الخطيب في رواية مالك من طريق نافع عن ابن عمر، وإسناده حسن. وابن مردويه عنه من وجه آخر، وأبو نعيم في «دلائله» عن عمر.

(٣) قوله: وكشرب <sup>إح</sup>: وكان قد وجده في يد عبد المسيح في فتوح الحيرة، أخرجه أبو يعلى الموصلي في «مسنده»، والبيهقي =



خالد عليه السلام السم من غير تضرر به، وكجريان النيل بكتاب عمر عليه السلام، وأمثال هذا أكثر من أن تحصى.

من (١) - (٢) - (٣) - (٤) - (٥) - (٦) - (٧) - (٨) - (٩) - (١٠) - (١١) - (١٢) - (١٣) - (١٤) - (١٥) - (١٦) - (١٧) - (١٨) - (١٩) - (٢٠) - (٢١) - (٢٢) - (٢٣) - (٢٤) - (٢٥) - (٢٦) - (٢٧) - (٢٨) - (٢٩) - (٣٠) - (٣١) - (٣٢) - (٣٣) - (٣٤) - (٣٥) - (٣٦) - (٣٧) - (٣٨) - (٣٩) - (٤٠) - (٤١) - (٤٢) - (٤٣) - (٤٤) - (٤٥) - (٤٦) - (٤٧) - (٤٨) - (٤٩) - (٥٠) - (٥١) - (٥٢) - (٥٣) - (٥٤) - (٥٥) - (٥٦) - (٥٧) - (٥٨) - (٥٩) - (٦٠) - (٦١) - (٦٢) - (٦٣) - (٦٤) - (٦٥) - (٦٦) - (٦٧) - (٦٨) - (٦٩) - (٧٠) - (٧١) - (٧٢) - (٧٣) - (٧٤) - (٧٥) - (٧٦) - (٧٧) - (٧٨) - (٧٩) - (٨٠) - (٨١) - (٨٢) - (٨٣) - (٨٤) - (٨٥) - (٨٦) - (٨٧) - (٨٨) - (٨٩) - (٩٠) - (٩١) - (٩٢) - (٩٣) - (٩٤) - (٩٥) - (٩٦) - (٩٧) - (٩٨) - (٩٩) - (١٠٠)

ولما استدلت المعتزلة المنكرة لكرامة الأولياء، بأنه لو جاز ظهور خوارق العادات من الأولياء لاشتبه بالمعجزة، فلم يتميز النبي من غير النبي: أشار إلى الجواب بقوله:

ويكون ذلك أي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من آحاد الأمة، معجزة أي فرد منها

لرسول الذي ظهرت هذه الكرامة من أحد من أمته لأنه يظهر بها أي بتلك الكرامة أنه ربي.....

= وأبو نعم في «الدلائل»

١. قوله: «جاءه من البحر» أي أخرجته أو السبح من طرف ابن لبيعة عن قيس بن الحجاج عن حدثه في قصة فتح مصر، وأمر عمرو بن العاص، قالوا له: إن لتينا سنة لا يجري إلا بها، إذا كان ليلة إحدى عشرة تخلو من هذا الشهر عمدنا إلى حاربه نكر بين أنبيها فأرصاصهما، وسعلنا عليها من الثياب والحلي أفضل ما يكون، ثم ألقيناها في هذا النيل. فمنعهم عمرو الأمير بأنه لا يكون في الإسلام أمداء، وأنه يهدد ما فعله. فلم يجر النيل، وهما بالجللاء، فكتب إلى عمر به، فبعث إليه ببطاقة فيها: من عبد الله أمر المؤمنين إلى نيل مصر، أما بعد فإن كنت تجري من قبلك فلا تجر، وإن كان الله يجريك فأسأل الله الواحد القهار أن يجريك. فألقى البطاقة في النيل قبل الصليب بيوم، فأصبحوا وقد أجزاه ستة عشر ذراعاً في ليلة واحدة، وقطع الله تلك السنة عن أهل مصر إلى اليوم.

٢. قوله: «جاءه من البحر» وكان لا يجري إلا بالقاء حاربه وفسته مذكورة في كتب السير شهيرة، أخرجها أبو الشيخ وابن حبان في «كتاب العصمة»، وفي سنده رجل منهم لم نسج، ولتقصم الاختصار طويلاً بسط هذه القصص على غره، فلتطلب من لسر وكتب المواريع مع ذلك أحوال الأسانيد والمخرجين.

٣. قوله: «جاءه من البحر» ووافقه الأسناد أبو إسحاق الإسفرائيني وابن عبد الله الحلبي منا. والمنكر جمهور المعتزلة، لا كلهم، فإن أنا أحسن التصريح بواقفا في حفيه الكرامة

٤. قوله: «معجزة» أي أي حكماً وموسعاً وتحوراً، أو معجزة بالمعنى الأعم على الاشتراك، أو عموم البحار، فمعناها ههنا ما هو دليل صدق نبوته وبرهانه حقه رسالته، وإلا فالمعجزة كما عرفت مشروطة بالتحدي والتعجيز والصدور على يد مدعي النبوة والمقابلة لقصص الصديق به، بل هذه الأمور معتبرة في عنوانها ومقومة لمفهومها ولو خارجة عن مرتبة حقيقتها ومعناها، بل مصداقها لا يتحصل خلاصاً نوعياً إلا بذلك، وكل ذلك مفقود ههنا.

ولن يكون<sup>(١)</sup> ولياً إلا وأن يكون محققاً في ديانته، ودينته لإقرار<sup>(٢)</sup> بالقلب واللسان رسالة رسول<sup>(٣)</sup> له مع الطاعة له في أوامره ونواهيه، حتى لو ادعى<sup>(٤)</sup> هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن ولياً، ولم يظهر ذلك<sup>(٥)</sup> على يده.

والحاصل: أن الأمر الخارق للعادة فهو بالنسبة إلى النبي عليه معجزة، سواء ظهر من قبله أو من قبل آحاد أمته، وبالنسبة إلى الولي كرامة؛ لخلوه<sup>(٦)</sup> عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله، فالنبي لا بد من علمه<sup>(٧)</sup> بكونه نبياً، ومن قصده إظهار خوارق العادات، ومن حكمه قطعاً بموجب المعجزات<sup>(٨)</sup>، بخلاف الولي.

(١) قوله: ولن يكون إلخ: دفع لما يتوهم أن كونه تصديفاً له إنما يتم لو كان الولي مفراً رسالة النبي، ولو لم يقر بها كفر بعد كرامته معجزة للنبي؟ فدفعه بأن الكلام في الولي وكرامته، لا في خوارق الكفر، والحادث المرسل ومراسي الفجر.

(٢) قوله: لإقرار [لأن الكمالات كلها متفرعة على وجود الإيمان]

(٣) قوله: وادعى [تفريع على اشتراط الديانة].

(٤) قوله: ذلك [تحرزا عن نسبة التلبس إلى الله].

(٥) قوله: والحاصل إلخ: إزاحة لما يتخيل أنه إذا كان معجزة لم يصح استناده إلى الولي؛ لأنه لا يسند إليه المعجزة، ولو سلم الصحة فلا يكون إسناده إلى الولي أولى من إسناده إلى النبي، ومن الظاهر أنه لا يسند إلا إلى الولي، فلا يقال عرفاً إنه معجزة النبي، وإنما يقال له: كرامة الولي؛ فأزاحه بأنه مشتمل على اعتبارين وجهتين هما منشأ الإسنادين، لكن ظاهر الصدر رجح الإسناد إلى الأول، بل هو الحقيقة، كما قررنا أنه معجزة حكمية تجوزية، كما يقال: ضرب الغلام صفة له حقيقة ولمولاه توسعاً باعتبار الوصف بحال المتعلق.

(٦) قوله: حمه [تعليل لحمل الكرامة عليه هذه النسبة]

(٧) قوله: فإني لا... [والولي لا يجب علمه بكونه ولماً]

(٨) قوله: علمه: [علام ثلاث فارقة بينهما].

(٩) قوله: معجزة [بأنه نبي وشراعه حقة].

(١٠) قوله: من [لأنه لا علم ولا قصد ولا حكم ضرورياً].

وأفضل البشر <sup>(١)</sup> بعد نبينا <sup>(٢)</sup>

صلى الله عليه وعلى آله وسلم

والأحسن أن يقال: «بعد الأنبياء» <sup>(٣)</sup>، لكنه أراد البعدية الزمانية، وليس بعد نبينا نبي، .....  

قوله: **وأفضل البشر إلخ**: لما كانت مباحث الإمامة فرعاً لمباحث الرسالة أردفها إياها، واختار الجمهور أن مباحث الإمامة من مسائل الفقه حقيقة، مستطردة في علم الكلام لبيان الخلاف مع أهل البدعة والهووى. وذلك لأن نصب الإمام واجب على الأمة سمعاً كما سيأتي، فهو حكم متعلق بفعل المكلف، فهو من الفقه، لكن الظاهر ما اختاره في «المسامرة شرح مسامرة ابن الهمام»: أنه لو تم في نصب الإمام لا يتم في المباحث كلها؛ لأن منها ما هو اعتقادي، كاعتقاد أن الإمام أولاً أبو بكر ثم عمر، واعتقاد تفاضل الخلفاء على الترتيب. وبالجمله هذه المسألة من العقائد وإن كانت عند الجمهور من الظنيات، لا من القطعيات. ثم المسألة مختلف فيها، فقولنا قول أكثر أهل الإسلام، وعليه الخوارج والنواصب في حق الشيخين، وعليه أكثر قدماء المعتزلة أن الأفضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي. وقال الخطابية: أفضلهم عمر بن الخطاب، وعند العباسية القائلة بإمامة عباس أفضلهم عباس بن عبد المطلب. واتفق الروافض والشيعة بطوائفهم كلها على أن الأفضل علي بن أبي طالب.

ثم اعلم أن مسألة الأفضلية مستقلة غير متفرعة على ترتيب الخلافة، ولا منوطة به، بل لو فرض الترتيب في الخلافة على خلاف هذا الترتيب أو على عكسه كان الأفضل هو أبو بكر، ثم عمر، لا علي، بل ترتيب الأفضلية على هذا النمط كان في عهد النبوة قبل وقوع الخلافة أيضاً على ما هو نص الصحابة، فليس معناها الفضل في مجرد النظم والسياسة والمملكة وأمثالها.

قوله: **بعد نبينا**: يحتمل وجهين، الأول: أن لا يكون الإضافة للعهد والتعيين الفردي، بل للتعيين الجنسي أو للعهد الذهني، وهو في حكم النكرة، وكل نبي صالح لإضافته إلينا؛ لأننا نؤمن به، فكل نبي نبينا، وعلى هذا لا إشكال أصلاً، لكنه خلاف مجاري استعمال هذا اللفظ وخلاف ظاهر معناه عرفاً، لكنه متحمل عند الضرورة مع أنه يؤيده عدم قرينة العهد لفظاً، على أنه لو حمل الإضافة على الاستغراق كما هو موجب الترتيب: انحسرت مادة الإشكال أيضاً.

والثاني: أن يكون للعهد كما هو ظاهر هذا اللفظ استعمالاً، ويراد به محمد ﷺ، لكن فرق بين قولنا: بعد محمد ﷺ وقولنا: بعد نبينا بأخذ وصفه وملاحظته به، وجعل الوصف لحظاً للحظ، فيكون وصف النبوة مناطاً للحكم بالبعدية؛ لأن أخذ المشتق مشير إلى علية مأخذه للحكم، فيعم حكم البعدية؛ بعموم هذا الوصف، ويثبت بعدية الصديق في الأفضلية وتأخره عن سائر الأنبياء؛ بدلالة النص، ويؤول معناه إلى كونه أفضل بعد نبينا من حيث هو نبي، فيكون بعديته لذاته غير متصلة، ولوصفه متصلة، فتدبر.

قوله: **لئلا يلزم فضل الخلفاء على الأنبياء**، بل الأولى أن يقال: بعد الأنبياء والرسول؛ لئلا يلزم فصلهم على رسل الملائكة؛ فإنهم أفضل من الخلفاء اتفاقاً، ولا يطلق عليهم لفظ الأنبياء بل لفظ الرسل، لكن التحرز عنه حصل بالإضافة إلى البشر، إلا أنه لا يظهر منه فضل الخلفاء على الجن وغير الرسل من الملائكة، فالأولى ما قلنا بعد حذف «البشر» بأن يقال: أفضل الخلق بعد الرسل والأنبياء. ثم ترتيب الفضل عند أهل السنة: أن أفضل الخلق كلهم وأكرمهم على الله محمد ﷺ، ثم أولو العزم من الرسل، ثم بقية الأنبياء، ثم الملائكة الأربعة، ثم حملة العرش، ثم الكروبيون، ثم الخلفاء على =

ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام؛ إذ لو أريد كل بشر<sup>١</sup> يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام، ولو أريد كل بشر يولد بعده لم يُفد التفضيل على الصحابة<sup>٢</sup>، ولو أريد كل بشر هو موجود على وجه الأرض لم يُفد التفضيل على التابعين<sup>٣</sup> ومن بعدهم، ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الأرض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام.

أبو بكر الصديق - الذي صدق النبي عليه السلام - في النبوة من غير تلثم، وفي المعراج بلا تردد. ثم عمر الفاروق - الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات. ثم عثمان ذو النورين - لأن النبي عليه السلام زوجة رقية، ولما مات رقية زوجة أم كلثوم، ولما مات قال: «لو كانت

= ترتيبهم، ثم بقية العشرة المبشرة، ثم بقية أهل بدر، ثم أهل بيعة الرضوان، ثم بقية المهاجرين، ثم بقية الأنصار، ثم الطلقاء وبقية الصحابة، ثم التابعون على طبقاتهم، ثم تبعهم، ثم بقية الأمة على مراتب أعمالهم، وفي كل مرتبة مراتب متفاوتة. وأما أهل البيت كالأزواج المطهرة وبناته عليه السلام وولد فاطمة كالحسين فقد تعد بعد الخلفاء، وقد تعد بعد بعض من بعدهم كبقية العشرة، والظاهر بالنظر إلى جهة كثرة الثواب بالعمل أن تلحق بالبدريين بل بأهل الحديبية؛ لأن القرب النسبي أو السبي معزول اللحظ في هذه السلسلة، فيكون حضار المشاهد وعظام النفع في الإسلام أفضل من القاعدين، كما قال الله: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ﴾ الآية (النساء: ٩٥) إلى أن قال: ﴿أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً﴾ - عند الله - الآية (الحديد: ١٠). وبالنظر إلى هذه السلسلة يعرف أن الفضل ليس في معنى السياسة والانتظام بل في معظم جهات الثواب وقرب الدرجة عند رب الأرباب.

(١) قوله: **بشر** [أي أفضل من كل بشر هذا شأنه].

(٢) قوله: **موجود** [الجملة الاسمية صفة لـ «بشر» أو لـ «كل بشر»].

(٣) قوله: **بشر** [للصحابة ولا على من بعدهم].

(٤) قوله: **الأرض** [سواء كان في عهد نبينا أو بعده].

(٥) قوله: **بشر** [لكونه يظهر على وجهها].

(٦) قوله: **أبو بكر** [لكن نقل الخطابي أن فيه مذاهب: منهم من قال بتقدم أبي بكر من جهة الصحابة، وتقدم علي من جهة القرابة، وقال قوم: لا يقدم بعضهم على بعض، وكان بعض مشايخنا يقول: أبو بكر خير وعلي أفضل، فباب الخيرية - وهي الطاعة للحق والمنفعة للخلق - متعدد وباب الفضيلة لازم].

(٧) قوله: **النبي عليه السلام** [حتى قيل: إنه صدقه زمن بحيرا الراهب وغيره].



عندي **ثالثة** لزوّجتها». **تم على المرضي** من عباد الله، وخُصّ أصحاب رسول الله.

على هذا وجدنا السلف، والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل **على ذلك** لما حكموا بذلك،  
من الصفحة ومن بعده  
 وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبيين متعارضة، ولم نجد هذه المسألة مما يتعلّق به شيء من  
محصصاً عن النصوص في الفصل فيما بينهم أي الأفضلية  
 الأعمال، أو يكوّن التوقف فيه محلاً بشيء من الواجبات.

(١) قوله: **دليل**: [أي على هذا الترتيب في الفضل].

(٢) قوله: **ذلك إلخ**: [لأنهم أعقل من الحكم بلا دليل].

(٣) قوله: **الجانبيين إلخ**: أي في اختلاف بين أهل السنة في تفاضل عثمان وعلي؛ إذ لا إجماع هناك، والأحاديث متعارضة الظواهر في حقهما بل في الأربعة، لكن الظاهر مما مر رجحان ما هو المختار من فضل عثمان. أو في الاختلاف بين الأمة في ترتيب الفضل بين الأربعة؛ إذ الإجماع المنقول فيه غير مفسّر في عدم شذوذ مخالف أصلاً، وإنما هو ظاهر أو هو قابل للتأويل ببعض الوجوه لا في الفصل كلاً. وأدلة السنة كما نرى، ولعله من هذا قال رئيس الصوفية الشهاب السهروردي في «أعلام الهدى وعقيدة أرباب التقى» ما ملخصه: أن قضايا هذه الأربعة ومشاجرتهم وإن نشأت من نفوسهم، لكنه بالآخر رجع كل منهم إلى الإنصاف؛ لصفاء قلوبهم، قال: فإن قبلت النصيحة فأمسك عن التصرف في أمرهم، واجعل محبتك لكل على السواء، وأمسك عن التفضيل، وإن خامر باطنك فضل أحدهم على الآخر، فاجعل ذلك من جملة أسرارك، فما يلزمك إظهاره ولا يلزمك أن تحب أحدهم أكثر من الآخر، بل يلزمك محبة الجميع والاعتراف بفضل الجميع. انتهى نقله القاري، لكن حمله على التنزل وإرخاء العنان مع الخصم؛ لأنه يبيّن اعتقاده أولاً، ثم تنزل إلى ما يجب في الجملة آخر، ولأن اعتقاد صحة خلافتهم يوجب ترتب فضلهم. انتهى

قلت: ظاهر عبارته غير شاهد له بوجوه، ولا اعتقاد الصحة يوجب كما مر. ثم الولي العراقي حقق أن كمية المحبة الدينية على قدر كمية اعتقاد الفضل، لا ينفك عنه، كما مر. ثم اعلم أن تعارض الأدلة لا يورث التوقف؛ لإمكان الخلاص، كما حققوا في الآثار أنها يرتفع اختلافها باختلاف المحامل والوجوه والاعتبارات. ثم لا يبعد من قبل أهل السنة أن يقال: إن عامة ما ورد في حق علي عليه السلام ورد مثله أو نحوه بمعناه في حق الثلاثة أو أحدهم أو بقية الصحابة أو عامتهم أو كلهم، كما يقضي به الفحص البالغ بعد لحظ ما قرروا معنى آثار مناقبه، كحديث المولاة والمولاة والسيادة وباب العلم ومنع الإيذاء أو السب وغيرها، وللثلاثة مناقب منفردة أيضاً مما يخصهم في الورد.

وظاهر عبارة الشارح أن المسألة في الكل ظنية غير واجبة الاعتقاد مما لا يأثم ساكته ومتوقفه؛ لتعارض الأدلة، ولا مما يجب العمل بموجبه، فأولى الوجوه أن يؤوّل بأنه ليس وجوبه مثل وجوب الإيمان وغيره مما يبحث في الكلام أصلاً وقصدًا، بل ظني، فلا يلام مخالفه لوما بالتعنيف، كما رواه عبد الرزاق عن شيخه.

(٤) قوله: **شيء**: [ليحب الضرورة إلى اختيار أحد الجانبيين].

وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان رضي الله عنه حيث جعلوا من علامات السنة

<sup>٢</sup> كما قاله أبو حنيفة وغيره

<sup>٣</sup> ثمانية أكبر من وكوحما صهر النبي

والجماعة تفضيل الشيخين

قوله: **سفر** - لكر الجمهور من أهل السنة، - ومنهم الشافعي وأحمد، وهو المشهور عن مالك - هو هذا الترتيب، وحزم الكوفيون - ومنهم الثوري، وروي عن أبي حنيفة، وقال بعض أهل البصرة أيضا - بفضل علي على عثمان. لكن روي عن أبي حنيفة وعليه «الفقه الأكبر»، وكذا حكى عياض عن مالك: الرجوع إلى العكس. وقيل بالتوقف كما رواه أبو عبد الله المازري عن مالك: ما أدركت أحدا ممن أقنعتني به يفضل أحدهما على الآخر. انتهى وبه ظهر ما قاله الشارح من توقف السلف؛ لأن مالكا أعلم بحالهم. وبه قال إمام الحرمين: إنه تتعارض الظنون في عثمان وعلي. ونقله ابن عبد البر عن جماعة من السلف، منهم مالك ويحيى القطان وابن معين، ونقل عنه: من قال: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، وعرف لعلي سابقته وفصله، فهو صاحب سنة. انتهى ونقل عن أبي الطفيل الصحابي فضل علي على عثمان، لكن نقل عنه في «طبقاته» ما ظاهره فضل المرتضى على الثلاثة

قوله: **سوم** - لعل وجهه أمور، الأول: أن مدار الفضل هو السوابق، وأحرزها الشيخان، وبين الخنتين غير ظاهر عند الموازنة. والثاني: أن عمر تركها شوري، فلو كان ظاهرا ما أدارها بينهم. والثالث: أن عبد الرحمن أيضا أخذ موثيق من كل منهما، وإلا لم يتردد، وأظهر سابقة علي رضي الله عنه.

قوله: **جعلوا إلخ**: فهو ما به الامتياز فيما به الاختلاف، وظاهره: أن فكه فك عن المذهب، وإن لم يكن إمعانا في آخر، ومختصر الافتراق أن بعض أهل الكلام على الإمساك عن القول فيه شىء. واختلف الجمهور، فأكثرهم - وهم أهل السنة وبعض المعتزلة وغيرهم - على أن أفضلهم الصديق، والخطاية على أنه عمر، والراوندي على أنه العباس، والشيعة والروافض وأكثر المعتزلة أنه المرتضى. واتفق أئمتنا على فضل الشيخين، قال القاري: وافقهم المعتزلة. انتهى لكن لا أكثرهم كما عرفت. ثم اختلفوا في الخنتين، فأكثرهم - وهو أصح رواية عن أبي حنيفة - على هذا الترتيب، وعليه وصيته، وأقلهم على عكسه، وهو رواية عنه، وعليه أصحابه. وزعم طائفة منهم ابن عبد البر أن المتوفى في عهد النبوة أفضل من الباقي بعده. وقال أبو هريرة كما روي عنه بسند صحيح: إن جعفر الطيار أفضل من كلهم. وبه يظهر أن الإجماع لم يكن وقع على أفضلية الصديق من الأمة كلها بمعنى أنه لا يخالف فيه ولو شادا.

ثم اختلفوا في أنه قطعي، واستبعده القاري جدا، ثم اختاره في الصديق في «طبقاته» و«شرح الفقه الأكبر». أو ظني، ثم في أنه بحسب الظاهر فقط أو في الظاهر والباطن جميعا، وزعمه القاري أبعد. ثم قد يستدل على فضلها بوجهين كلاهما عندي ضعيف، أحدهما: أن الآثار فيه مطلقة بلا قيد الجهة والخصوص، فيراد به العموم والكلية، وهي جملة مراتب القرب الإلهي، وفيه ما عرفت أن الإطلاق لا يصحح الكلية فصلا أن بوجهها وتانيهما: أنه لا يوجد أثر في فصل علي عبيهما، ولو فرض إمكانه وجب تقييد الجهة في آثار فضلهما، كلف ولم يفهمه الرسول ولا علي رضي الله عنه حتى فصلاهما على الأمة مطلقا، =

وأرادوا بحما عثمان وعلياً  
وحمية الختتين. والإنصاف أنه إن أريد بالأفضلية كثرة الثواب<sup>(١)</sup> فالتوقف جهة، وإن أريد كثرة ما يعده ذووا العقول من الفضائل فلا.  
بفتح المعجمة ثم المقتاة ثم النون  
في ثمرته

و<sup>حلافته</sup> أي نيابتهم عن الرسول في إقامة الدين، بحيث يجب على كافة الأمم الاتباع،  
أي جميع أصناف الأمة  
نابتة على هذا لترتيب أيضاً. يعني أن الخلافة بعد رسول الله ﷺ لأبي بكر، ثم لعمر، ثم لعثمان، ثم لعلي رضوان الله عليهم.  
حفا. لا عصيا كما زعمه الرافضة  
عندنا  
أي بعد وفاته  
كانت حقه فحاجات حقيقة

= وهذا الوجه بطر عليه قائله وستط نثوان، ونفوه ما نفوه. وفيه أولا أن الأحرار في قصبه بلا نقيد جهة كثيرة حد، بعضها ضعاف وبعضها حسان أو صحاح مشيرة صراحة أو دلالة. وثانيا: أن عبارات النصوص يقع عامتها مطلقة بلا قيد، وترك القيود وجهات الخصوص المطموح إليها وثوقا بفهم المخاطبين وأهل اللسان، وهذا مما لا ينكره من طالع شيئا منها، كما ورد أخبار المحبة في الحسنين وفاطمة والشيخين وعامة الصحابة والأنصار والأصهار، والجهات مختلفة ظاهرة. وثالثا: أن هذا الدليل بعينه يجري في كل نزاع من الفقه إذا ورد حديث بخلاف الخفية أنه إما أن لا يبلغ أبا حنيفة، أو بلغه ولم يزعمه خلاف مذهبه، والأول باطل، وعلى الثاني كيف نزعمه خلافه وترك أدلة مذهبه، وتنبذها على ظهورنا، فهل يكفي هذا القدر بإزاء الخصم في مسألة رفع اليدين مثلا، مع أنه بلغه أيضا؟! والحل أن آثار فضله أدركاها وحملها على حمل، وحللا آثار فضلهما على حمل آخر، بل عندي الأحسن الاعتصام بالإجماع وبالتصوص بدفع تعارضها باستخراج المحامل، فيحمل فضلهما على كثرة الثواب.

(١) قوله: كثرة الثواب إلخ: مدارها على خصال ثلاث: ١- العلو على الأمة بالصدقية، وكمال الشهادة، ٢- وجبر الإسلام وترويج وإنفاقه عند ضعفه وكساده، ٣- وإتمام أمور مطموح إليها في بعثة الرسل وإكمالها ونظمها، ومجموعها موجب الأكرمية على الله، وأحرزها الشيخان.

(٢) قوله: على هذا إلخ: ذكر الحافظ ابن حجر العسقلاني أن التشيع في عرف المتقدمين اعتقاد تفضيل علي عليه السلام على عثمان عليه السلام، وأن عليا كان مصيبا في حروبه، وأن مخالفه مخطئ مع تقدم الشيخين وتفضيلهما. وربما اعتقد بعضهم أن عليا عليه السلام أفضل الخلق بعد رسول الله ﷺ، وإذا كان معتقدا ذلك ورعا ديننا صادقا مجتهدا فلا ترد روايته بهذا، لا سيما إذا كان غير داعية. انتهى

قلت: فلعله عليه يحمل ما قيل من التشيع في حق النسائي والحاكم وعبد الرزاق وابن إسحاق وغيرهم من أئمة الحديث من تفضيل المرتضى على ذي النورين، لا على الشيخين، لكن يبقى أمران: الأول: أنه على هذا لا يكون التشيع من البدع المذمومة، مع أنه يذكر فيها غالبا. والثاني: أن خلاف التشيع على هذا -وهو التسنن- يكون برفع الأمرين، ورفعهما باعتقاد فضل عثمان على علي عليه السلام، وباعتقاد عدم إصابة علي في حروبه، وهو كما ترى، فلعل له محامل من الصرف عن هذا الظاهر، وفيه مجال أوهم آخر أيضا، طي الكشف عن ذكرها أخرى.

أي نوت هذه الترتيب فيها

وذلك لأن الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله ﷺ في سقيفة بني ساعدة، واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبي بكر رضي الله عنه، فأجمعوا على ذلك، وبايعه على رؤوس الأشهاد بعد توقف كان منه، ولو لم تكن الخلافة حقاً له لَمَا اتفق عليه الصحابة، ولَنَازَعَهُ علي رضي الله عنه كما نازع معاوية رضي الله عنه، ولَا حَتَجَ عليهم لو كان في حقه نص، كما زعمت الشيعة، وكيف يتصور في حق أصحاب رسول الله ﷺ الاتفاق على الباطل، وترك العمل بالنص الوارد.

ثم إن أبا بكر رضي الله عنه لما يش من حياته، دعا عثمان رضي الله عنه، وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه، فلما كتب ختم الصحيفة، وأخرجها إلى الناس وأمرهم أن يبايعوا لِمَن في الصحيفة: فبايعوا، حتى مرّت بعلي رضي الله عنه، فقال: بايعنا لمن فيها وإن كان عمر رضي الله عنه. وبالجملية وقع الاتفاق على خلافته.

ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة: أي المكتوب بولاية العهد له فيها  
أي داب شورى، أي على الشورى، من الخاص حال، أو مفقود حال «الترك»

١. قوله: **نص عليه الصحابة**: [لامتناع اجتماع خير الأمة على شر].

٢. قوله: **على إلح**: [من الصحابة، مشير إلى أن خلافته إجماعية أيضاً].

٣. قوله: **على خلافة**: [ولي الخلافة يوم مات أبو بكر بصبح يوم الثلاثاء لثمان بقين من جمادى الآخرة. أخرجه الحاكم].

٤. قوله: **ورث إلح**: أخرج الحاكم عن معدان بن أبي طلحة: أنه خطب عمر، فقال: رأيت كأن ديكا تقرني نقرة أو نقرتين، وإني لا أراه إلا حضور أجلي، وإن قوما يأمروني أن أستخلف، وإن الله لم يكن ليضيع دينه ولا خلافته، فإن عجل بي أمر فالخلافة شورى بين هؤلاء الستة الذين توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راض. وقد أخرج من قول ابن عباس أنه أثنى عليه، فقال: لو أن لي طلاع الأرض ذهباً لافتديت به من هول المطلاع. وقد جعلتها شورى في عثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن وسعد. وأمر صهيباً أن يصلي بالناس. وأجل الستة ثلاثاً

وعن عمرو بن ميمون في قصة قتله: وقيل له: أوص يا أمير المؤمنين، واستخلف. قال: ما أرى أحداً أحق بهذا الأمر من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راض، فسمي الستة، وقال: يشهد عبد الله بن عمر معهم، وليس له من الأمر شيء، فإن أصابت الإمرة سعدا فهو ذلك، وإلا فليستعن به أيكم ما أمر؛ فإني لم أعزله من عجز ولا خيانة. ثم قال: أوصي الخليفة من بعدي بتقوى الله، وأوصيه بالمهاجرين والأنصار، وأوصيه بأهل الأمصار خيراً، في مثل ذلك من الوصية. فلما توفي عمر خرجنا به نمشي، فسلم عليها -أي عائشة- عبد الله بن عمر، وقال: عمر يستأذن، فقالت عائشة: =



١- عثمان

٢- وعلي ٣- وعبد الرحمن بن عوف

٤- وطلحة

٥- والزبير ٦- وسعد بن أبي وقاص

عن عبد الله

عن العلاء بن عتبة السهمي، ولد ضيفه عتبة، سنة ثمان

ثم فَوَّضَ الأمرَ خَمْسَتَهُمْ إلى عبد الرحمن بن عوف، ورضوا بحكمه، فاختار عثمان

٢ باختيارهم بترك طلحة لعثمان، وترك امرئ بني، وترك سعد وعبد الرحمن كلاً

في البيعة

وبايعه بمحضر من الصحابة، فبايعوه وانقادوا لأوامره،

أى مجلس حضوره

= أدخلوه. فأدخل، فوضع هناك مع صاحبيه. فلما فرغ من دفنه ورجعوا اجتمع هؤلاء الرهط، فقال عبد الرحمن بن عوف: اجعلوا أمركم إلى ثلاثة منكم، فقال الزبير: قد جعلت أمري إلى علي، وقال سعد: قد جعلت أمري إلى عبد الرحمن، وقال طلحة: قد جعلت أمري إلى عثمان. قال: فحلا هؤلاء الثلاثة، فقال عبد الرحمن: أنا لا أريدها، فأيكما يبرأ من هذا الأمر ويجعله إليه، والله عليه والإسلام، لينظرن أفضلهم في نفسه، وليحرصن على صلاح الإسلام، فسكت الشيخان: علي وعثمان، فقال عبد الرحمن: اجعلوه إلي، والله، والله، لا ألوكم عن أفضلكم. قالوا: نعم. فحلا بعلي. وقال: لك من التقدم في الإسلام والقرباة من رسول الله ﷺ ما قد علت، لئس أمرتك لتعدل، ولئس أمرت عليك لتسمع ولنطيع. قال: نعم. ثم حلا بالآخر، فقال له ذلك، فلما أخذ ميثاقهما بايع عثمان، وبايعه علي، وكانت مبايعته بعد موت عمر بثلاث ليال.

وأخرج ابن عساكر عن المسور بن مخرمة: أن الناس كانوا يجتمعون في تلك الأيام إلى عبد الرحمن يشاورونه ويناجونه، فلا يخلو به رجل ذو رأي فيعدل بعثمان أحدا. ولما جلس عبد الرحمن للمبايعة حمد الله وأثنى عليه، وقال في كلامه: إني رأيت الناس يأبون إلا عثمان. وفي رواية أنه قال: أما بعد يا علي، فإني قد نظرت في الناس، فلم أرهم يعدلون بعثمان، فلا تجعل علي نفسك سبيلا. ثم أخذ بيد عثمان، فقال: نبايعك على سنة الله وسنة رسوله وسنة الخلفيتين بعده، فبايعه عبد الرحمن، وبايعه المهاجرون والأنصار. وأخرج أحمد في «مسنده» عن أبي وائل: قلت لعبد الرحمن: كيف بايعتم عثمان وتركتم عليا؟ فقال: ما ذنبي؟ قد بدأت بعلي فقلت: أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة أبي بكر وعمر. فقال: فيما استطعت. ثم عرضت ذلك على عثمان، فقال: نعم.

وأخرج ابن سعد عن أنس: أن عمر أرسل إلى أبي طلحة قبل موته بساعة: كن في خمسين من الأنصار مع هؤلاء الستة، سيجمعون في بيت، فقم على الباب بأصحابك، فلا تترك أحدا يدخل عليهم، ولا تتركهم يمضي اليوم الثالث حتى يؤمروا أحدهم. وأخرج ابن سعد والحاكم عن ابن مسعود: أنه لما بويع عثمان أمرنا خير من بقي، ولم نأل. وروى أحمد في «مسنده» عن عمر ما حصله: أنه كان يريد استحلاف أبي عبيدة؛ لكونه أمين الأمة، ولو مات فمعاذ؛ لكونه يحشر بين يدي العلماء، لكنهما ماتا في خلافته. فليطبر إلى هذه الروايات.

قوله: [قال القنوبي: إنه أخذ بيد علي وقال: أوليك أن تحكم بكتاب الله وسنة رسوله وبسيرة الشيخين. فقال: أحكم بكتاب الله وسنة رسوله وأحتد برأى. ثم أخذ بيد عثمان، فأجابه. فعرض عليهما ثلاث مرات كذا، فبايع عثمان ولم يلتزم علي اتباع سيرتهما؛ لما رأى أن المجتهد لا يقلد مجتهدا. قال القاري: أبي علي أن يقلدهما، ورضي عثمان.]

(٢) قوله: وانقادوا إلخ: حتى المرتضى، كما أخرج الدارقطني وابن عساكر والذهبي في أثر طويل عنه: لما قدم البصرة وسأله =

جمع «عيد» ذلك الاختيار أو خلافة

وصلوا معه الجُمع والأعياد، فكان إجماعاً.

جمع «جمعة» وهو شأن الامام

ثم استشهد<sup>٧</sup> وترك الأمر مهملاً، فأجمع كبار المهاجرين والأنصار على علي<sup>٨</sup> عليه السلام، والتمسوا<sup>٩</sup> منه قبول الخلافة، وبايعوه؛<sup>١٠</sup> لما كان أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة. وما وقع من المخالفات

والمحاربات لم يكن من نزاع في خلافته، بل عن خطأ في الاجتهاد.

من أهل الخلاف

في أيام الخلافة

وما وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في هذه المسألة، وأدعاء كل من الفريقين .....

أي حقبة الخلافة

والمناظرات

بيان «ما»

= رجالان عن مسيره أنه عهد أو رأي، فذكر بالبسط اختيار خلافة أبي بكر، واستخلافه لعمر. وفيه: فلما قبض تذكرت في نفسي قرابتي وسابقتي وفضلي، وأنا أظن أن لا يعدل بي، ولكن خشيت أن لا يعمل الخليفة بعده شيئاً إلا لحقه في قبره، فأخرج منها نفسه وولده، ولو كانت محابة لآثر ولده بها، فبرئ منها إلى رهط من قريش ستة، أنا أحدهم. فلما اجتمع الرهط تذكرت في نفسي قرابتي وسابقتي وفضلي، وأنا أظن أن لا يعدلوا بي، فأخذ عبد الرحمن موائيق على أن نسمع ونطيع لمن ولاه الله أمرنا، فضرب بيده على يد عثمان، فنظرت، فإذا طاعني قد سبقت بيعتي، وإذا ميثاقي قد أخذ لغيري، فبايعنا عثمان، فأدبت له حقه، وعرفت له طاعته، وغزوت معه في جيوشه، وكنت أخذ إذا أعطاني، وأغزو إذا أغزاني، وأضرب بين يديه الحدود بسوطي.

فلما أصيب نظرت في أمري، فإذا الخليفان اللذان أخذاهما بعهد رسول الله ﷺ إليهما بالصلاة قد مضيا، وهذا الذي أخذ له ميثاقي قد أصيب، فبايعني أهل الحرمين وأهل هذين المصرين أي الكوفة والبصرة، فوثب فيها من ليس مثلي، ولا قرابته كقرابتي، ولا علمه كعلمي، ولا سابقته كسابقتي، وكنت أحق منه، يعني معاوية. وأخرج ابن عساكر عن الحسن عنه: أنه سأل ابن الكواء وقيس بن عباد، لكنهم لم يصححوا سماع الحسن منه، لا سيما سماعه في البصرة، ولا اعتبروا مراسيله. ثم أثار هذا الأثر ورشائحه ومكامنه كثيرة، الأولى ترك ذكرها، وهو مؤذن بأن النزاع في خلافته كانت فيها وفي الأحقية، حتى احتاج له إلى أدلة سوابقه وعلمه وقرابته، وإلى أن الخلافة حق محرز السوابق، لا نصيب فيه للطلاق، وكان ذلك فاشياً معروفا عندهم كأنه ضروري.

وعليه ما روي من توبة أبي هريرة وأبي الدرداء بين يدي عبد الرحمن بن غنم إذا زجرهما في كونهما رسولين لمعاوية إلى علي عليه السلام؛ إذا قال لهما: كيف جاز عليكما ما جئتما به، تدعوان علياً إلى أن يجعلها شورى، وقد علمتما أنه قد بايعه المهاجرون والأنصار وأهل الحجاز والعراق، وأن من رضىه خير ممن كرهه، ومن بايعه خير ممن لم يبايعه، وأي مدخل لمعاوية في الشورى، وهو من الطلقاء الذين لا يجوز لهم الخلافة، وهو أبوه رؤوس الأحزاب. فندما على مسيرهما، وتابا بين يديه. أخرج ابن عبد البر في «الاستيعاب»، وهو أيضاً صريح في أن النزاع كان في دعوى الخلافة.

١١ قوله: **استشهد** [بأيدي أهل البلوى، قيل: اسم قاتله حمار].

النص في باب الإمامة، وإيراد الأسولة والأجوبة من الجانبين: فمذكور في المطولات  
على عبي أو أبي بكر الصواب: «الأسئلة»

### والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وإمارة

من الرواة كما في رواية «عدي»

بعض بعضهم بعض طمنا

لقوله عليه السلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم يصير بعدها ملكاً عضوضاً».

الإمارة والخلقة يضم الميم وسكون الهمزة

وقد استشهد علي رضي الله عنه على رأس ثلاثين سنة من وفات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.....

فأتمها ابنه الحسن بقدر سنة أشهر

خلافة أربع سنين وتسعة أشهر

يبد عبد الرحمن بن ملجم

(١) قوله: **النص إلخ:** لكن قال النووي: إنه لم ينص على خليفة، وهو إجماع أهل السنة وغيرهم. وقال القاضي: وخالف في ذلك بكر ابن أخت عبد الواحد، فزعم أنه نص على أبي بكر. وقال ابن الراوندي: نص على العباس. وقالت الشيعة والرافضة: على علي. وهذه دعاوى باطلة، وجسارة على الافتراء، ووقاحة في مكابرة الحس؛ لأن الصحابة اجتمعوا على اختيار أبي بكر، وعلى تنفيذ عهده إلى عمر، وعلى تنفيذ عهد عمر بالشورى، ولم يخالف في هذا أحد، ولم يدع علي ولا العباس ولا أبو بكر وصية في وقت. انتهى فانظر في هذا. وذكر ابن حجر المكي: أن أكثر الأحاديث يعلم بها أنه نص على خلافة أبي بكر نصاً ظاهراً، وعلى ذلك جماعة من المحدثين، وهو الحق. وقال جمهور أهل السنة والمعتزلة والخوارج: لم ينص على أحد. انتهى وبه يعلم أن الإجماع قد يراد به قول الجمهور، وأنه يجوز التشنيع بأغظ ما يكون على خلافه، وأنه قد يكون الحق على خلاف قولهم.

(٢) قوله: **في المطولات:** [كد «شرح المقاصد» له، و«شرح المواقف» و«أربعين المراتي»].

(٣) قوله: **الخلافة:** [سنتان وثلاثة أشهر لأبي بكر، وعشر ونصف لعمر، وأثنا عشر لعثمان].

(٤) قوله: **الخلافة إلخ:** أخرجه الأربعة في سنتهم، وحسنه الترمذي والحاكم وابن حبان، وصححه من حديث سفينة مرفوعاً: «الخلافة في أمي ثلاثون سنة، ثم ملك بعد ذلك». قال سفينة: أمسك خلافة أبي بكر، ثم قال: وخلافة عمر وخلافة عثمان. ثم قال: أمسك خلافة علي فوجدنا ثلاثين سنة. قال سعيد: فقلت له: إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم. قال: كذب بنو الزرقاء، بل هم ملوك من شر الملوك. وأخرجه أحمد في «مسنده» بلفظ: «الخلافة ثلاثون عاماً، ثم يكون بعد ذلك ملكاً عضوضاً».

قال العلماء: لم يكن فيها إلا الخلفاء الأربعة، وأيام الحسن. قيل: ونحوه من حديث أبي بكر، لكن صاحب «الإزالة» أنزله على خلافة الثلاثة، وعدّه من زمن الهجرة، وعليه حمل طرق حديث القرون الثلاثة، وشيّد به معاضدات قوية. وقد أخرج البزار في «مسنده» عن أبي عبيدة مرفوعاً: «إن أول دينكم بدأ نبوة ورحمة، ثم تكون خلافة ورحمة، ثم تكون ملكاً وجبرية». وسنده حسن. وأخرج الحاكم من طرق عن ابن مسعود مرفوعاً: «إن رحي الإسلام ستزول بعد خمس وثلاثين أو سب وثلاثين أو سبع وثلاثين سنة، فإن يهلكوا فسيبيل من قد هلك، وإن بقي لهم دينهم يقيم سبعين». قال عمر: يا رسول الله، مما مضى أو مما بقي؟ قال: «لا، بل مما بقي». وهذا معاضد لما بصده صاحب «الإزالة»؛ لأن عثمان قتل سنة خمس وثلاثين =

فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء، بل ملوكاً وأمراء.

س أي سفيان

= في دى الحجة. وأخرج البيهقي في «شعبه» عن معاذ رفعه: «إن هذا الأمر بدأ نبوة ورحمة، ثم يكون خلافة ورحمة، ثم كائن ملكاً عصبوا، ثم كائن جبرية وعتواً وفساداً في الأرض، يستحلون الحرير والفروج والخمر، يرزقون على ذلك وينصرون، حتى يلقوا الله». وأخرجه أبو يعلى في «مسنده» من حديث أبي ثعلبة في تناجي معاذ وأبي عبيدة. وأخرجه أحمد عن حذيفة نحوه. وأخرج ابن ماجه عن أنس مرفوعاً: «أمي على خمس طبقات، فأربعون سنة أهل بر وتقوى، ثم الذين يلونهم إلى عشرين ومائة أهل تواصل وتراحم» الحديث. ومن طريق آخر عنه: «فأما طبقتي وطبقة أصحابي فأهل علم وإيمان، وأما الطبقة الثانية ما بين الأربعين إلى الثمانين فأهل بر وتقوى». وأخرجه الحسن بن سفيان في «مسنده»، وابن منده وأبو نعيم في «المعرفة» عن دارم التميمي بلفظ: «الطبقة الأولى أنا ومن معي أهل علم ويقين، والطبقة الثانية أهل بر وتقوى إلى الثمانين» الحديث. وأخرجه ابن عساکر بنحوه، وهذه الأخبار وأمثالها متعارضة الظواهر، توفيقها مشروح في موضعه، ونعمن النظر فيها في موضع آخر إن شاء الله تعالى.

قوله: **فمعاوية إلخ:** كما أخرجه البيهقي وابن عساکر عن إبراهيم بن سويد: قلت لأحمد: من الخلفاء؟ قال: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي. قلت: فمعاوية؟ قال: لم يكن أحد أحق بالخلافة في زمان علي من علي. وأخرج أبو داود عن سفيان قال: الخلفاء خمسة: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وعمر بن عبد العزيز. وأخرج ابن أبي شيبة في «مصنفه» حديث سفينة المذكور وفي آخره: كذب بنو الزرقاء، بل هم ملوك من شر الملوك، وأول الملوك معاوية. وقد ثبت عن معاوية: أنه اعترف أيضاً بأنه أول الملوك.

وقال ابن الهمام: واختلف مشايخنا في إمامته بعد وفاة علي، فقليل: صار إماماً، وقيل: لا؛ لحديث «الخلافة بعدي...» الحديث. وينبغي أن يحمل قول إمامته عند وفاة علي على ما بعده بقليل عند تسليم الحسن له. وجه قول المانعين بعد تسليمه أن تسليمه كان لضرورة هي أنه [إن] لم يسلمها له لزم القتل والسفك، ولم يره، فتركها. وقال القاري: وأول ملوك المسلمين معاوية، وهو أفضلهم، لكنه إنما صار إماماً حقاً لما فوض إليه الحسن بن علي الخلافة؛ فإن الحسن بايعه أهل العراق بعد موت أبيه، ثم بعد ستة أشهر فوض الأمر إلى معاوية. انتهى

هذا اللفظ يؤذن بأنه كان أفضل ممن عداه في عصره؛ لأن المراد بالمسلمين مسلموا زمانه، ويلزمه فضله على الحسين وسعيد بن زيد وسعد بن أبي وقاص وكثير من المهاجرين والأنصار. والجواب ما مر أنه باختلاف الجهة لا تنافي، أي أنه أفضل في أنه أحق بالخلافة، فافهم. وقال ابن حجر بعد ذكر أنه أحق بالخلافة: رجح كونه خليفة وإماماً حقاً بعد الصلح. ثم حاكم بين القولين بأن مراد القائل بأنه ملك لا خليفة أن خلافته تشبه الملك بما وقع فيها من اجتهاداته، ومراد القائل بخلافته أنه باجتماع أهل الحل والعقد عليه صار خليفة حق مطاعاً يجب إطاعته مثل ما يجب للخلفاء السابقة.

وأما من بعده فلم يكونوا من أهل الاجتهاد، بل منهم عصاة فسقة، فهم ملوك بل أشرارهم إلا عمر بن عبد العزيز وابن الزبير. انتهى حاصله: أن معاوية بعده خليفة وإمام حقيقة، ملك مجازاً، لكن بقي أن بعض من بعده أيضاً كان من المجتهدين كعبد الملك من فقهاء المدينة والمحدثين، وكالمتوكل والمهدي، ويحمل ما صدر منهم على خطأ عن اجتهادهم، =



وهذا مشكل؛ لأن أهل الحل والعقد من الأمة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء<sup>١</sup> العباسية<sup>٢</sup> وبعض المروانية، كعمر بن عبد العزيز مثلاً. ولعل المراد: .....  
أي جمعهم كذلك لا خلفاء من أئمة ايعت ايعهدين  
أما سبب عاصم بن عمر بن الخطاب جوب عن الإشكال

= كما قيل في أفعال مروان أيضاً، وقد عرفت ما مر عن «التحفة للدهلوي» أنه كان ملكاً غير مطيع للإمام. قلت: لم يعده سفيان من الخلفاء، وعدّ منهم عمر بن عبد العزيز مع أن عدالته وعدله وثقته وفضله لا يبلغ ما لأنف فرس معاوية أيضاً، فالأحسن له كان عدّهما منهم، بل مع عبد الملك، فتدبر. وقال الذهبي: بقي معاوية أميراً عشرين سنة، وخليفة عشرين سنة.  
(١) قوله: **الخلفاء إلخ**: [وأنكرها الشيعة، وأثبتها السلمي في «تمهيده»].

(٢) قوله: **العباسية**: [أكثرهم أو بعضهم، وإلا فبعضهم ظلمة].

(٣) قوله: **العاسية إلخ**: بل على معاوية وابنه وعبد الملك وأبنائه وعمر بن عبد العزيز أيضاً، كما صرح به ابن حجر العسقلاني في شرح حديث «الاثني عشر خليفة»: أن هؤلاء اجتمع عليهم كلمة الأمة، فعلى هذا يكونون هم أيضاً - ومنهم يزيد - خلفاء مع أن عمر بن عبد العزيز ضرب من قال ليزيد: أمير المؤمنين عشرين سوطاً.

(٤) قوله: **لعل إلخ**: الظاهر بعد الفحص والنظر أن يقال: الكمال في الخلافة يأتي من قبل الخليفة، ومن قبل الرعية الخليفة، والناشئ من حال الخليفة أنحاء: إما من حاله في نفسه، وإما من حال ملكته في تصرف أمور السياسة ومطامحه، إما المقدمات البعيدة كطول الاستفاضة وتكامل الاستعداد والتهيؤ، أو القرية كنيل الجمع بين الخشونة واللين، وتدابير الحرب وآلة الجهاد وحفظ البيضة وتسوية النظر وإماطة المداينة والانصباف بالمعدلة وأمثالها. والناشئ من حال الرعية عما من حالها في نفسها في زهداها وفضلها وتقواها وتوقد أحلامها أو من حالها في طاعة الإمام واستسلامها له كمالاً.

فالحائز بأنحاء الكمال كلها خلافة الشيخين؛ لفوز الخليفة بمبادئ القوة والفعل ومقومات الخلافة الخاصة ومساعدة التقدير كأنه ميزاب الفيوض الإلهية ومزمار الملكوت القدسية، وحوز الرعية للمهابة والسمع والطاعة واجتماع الكلمة وحفظ البيضة كأنهم كلهم شخص واحد يرى صبغة الله، ومن أحسن من الله صبغة، وإليه الإشارة بأمثال حديث: «اقتدوا بالذين من بعدي» الحديث.

والجامع لعامة النحويين من الكمال مجموع زمان خلافة الثلاثة إلى وسط الثالث؛ لفوز الخليفة لحقوق الخلافة الخاصة جلها إلا ما شذ، وحوز الرعية للطاعة، ونشأ نبذ من تفرق الكلمة في آخرها، وإليه الإشارة بما مر من حديث «رحى الإسلام»، وما قدم من جموع الأخبار في حق الثلاثة، والحائز للنحو الأول من الكمال وللنحو اللازم من الثاني، لا المتعدي منه هو خلافة الرابع، فالكمال بالنظر إلى كمال الخليفة وجمعه لما لا بد لها منه في كونها شعبة النبوة كمال الأربع من الخلافة، وإليه الإشارة بحديث الثلاثين.

ففي الرابعة تنزل اجتماع الكلمة وحفظ البيضة، وظهر تفرق مجامع القلوب، والجامع لعامة قوام أحد النحويين لا على التعيين من الكمال هو خلافة الخلفاء الاثني عشر القرشية من الصديق إلى أواخر بني أمية على نمط التشكيك في عهد الكمالين، فقيما بعد الأربعة انعدم قوام طبيعة الخلافة الخاصة بما أنها كاملة، ونقص بعض حقوق العامة، لكن بقي اجتماع الكلمة في عامتها ومهابة الإسلام وعزته وارتفاع عمدته وجموع آله وترقيه بالسير والجهاد، وبقي الكمال اللازم للخليفة =

أن الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة، وبعدها

إلى الدعة والظلمة

للمسرح

رأى

قد تكون، وقد لا تكون.

كما في عهد عمر ومعاوية وغيرهم

ثم الإجماع على أن نصب الإمام واجب، وإنما الخلاف في أنه يجب على الله أو على الخلق،

وعندنا لا يجب عليه شيء

مقرر

بدليل سمعي أو عقلي، والمذهب أنه يجب على الخلق سمعاً؛ لقوله عليه السلام: «من مات مات» ولم يعرف إمام

أي عرفه تحت يطيعه

المختار لنا

شرعي

زمانه، فقد مات ميتة جاهلية، ولأن الأمة قد جعلوا

ضرب موت الجاهل ماتوا بلا معرفة النبي، شبه الإمام بالنبي

= والرعية أيضاً جله أو كله في أوائلها ونقص في أواخرها، وإليه الإشارة بحديث الانبي عشر، وله طرق عن جماعة من الصحابة عن الشيخين وغيرهما، فلو لم يضيفنا العوائق ومخافة الإطالة لشرحنا.

قوله: **الخلاف إلخ**: قالت المعتزلة والزيدية: واجب عقلاً. وقال الجاحظ والكعي وأبو الحسين منهم: عقلاً وسمعاً معاً. وقال الإمامية: لا يجب علينا، بل على الله لحفظ قانون الشرع، والإسماعيلية؛ ليكون معرفاً أي لا بد لمعرفته من معلم. وقالت الخوارج: لا يجب أصلاً، لكن قال بعضهم - كهاشم الغوطي وأتباعه -: يجب عند الأمن دون الفتنة. وعكسه منهم أبو بكر الأصبم وأشباعه: أنه يجب عند الفتنة دون الأمن. وقيل: عند أكثر المعتزلة أيضاً بالسمع.

والدليل على وجوبه أمور: الأول نص القرآن في آي كثيرة مشيرة إليه، كقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩). والثاني: نص السنة القولية والفعلية، أما القولية فسنوردها، وأما الفعلية فما تقدم نبذ منها. والثالث: الإجماع المتواتر إلينا من لدن عهد الصحابة إذ اتفق عليه كبارهم في السقيفة وما بعدها، وذكره أبو بكر وصدقوه. فقد أخرج الحاكم وصححه، وموسى بن عقبة في «سيرة» عن عبد الرحمن بن عوف في خطبة أبي بكر أنه قال: ما كنت حريصاً على الإمارة يوماً ولا ليلة ولا راغباً فيها، ولا سألتها الله في سر ولا علانية، ولكنني أشفقت من الفتنة، وما لي في الإمارة من راحة، لقد قلدت أمراً عظيماً ما لي به من طاقة ولا يد إلا بتقوية الله تعالى.

وأخرج أحمد عنه أنه قال: لم أجد من ذلك بدا، خشيت على أمة محمد ﷺ الفرقة، وعند ابن سعد عنه: ولّيت هذا الأمر وأنا له كاره، والله، لوددت أن بعضكم كفانيه. انتهى ويؤيده ما يقوله: إنهم قدموه على الدفن النبوي، وكذا بعد موت كل إمام، لكنه لم يثبت بعد عمر، وإنما انقضى الشورى على عثمان في اليوم الثالث وعمر دفن قبله. والرابع: أنه مقدمة الواجبات من المعاملات والمناكحات والمزاجر والمغازي وفصل القضايا وإقامة شعائر الشرائع، كالجمع والأعياد.

قوله: **من مات إلخ**: أخرجه مسلم عن ابن عمر مرفوعاً بلفظ «بغير إمام»، وأخرجه عنه: «ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»، رواه في قصة وقعة الحرة، نصح به عبد الله بن مطيع، وفي الزجر عن خلع البيعة. وروي عن عرفة مرفوعاً: «فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان»، وفي لفظ: «من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه»، وعن أبي هريرة من طرق رفعه: «من خرج من الطاعة =

من أهم ما يجب على المسلمين نصب الإمام

أهم المهات بعد وفاة النبي ﷺ نصب الإمام، حتى قدّموه على الدفن<sup>أسوي</sup>، وكذا بعد موت كل إمام، ولأن كثيراً من الواجبات الشرعية يتوقف عليه، كما أشار إليه بقوله: <sup>في أعصم المقاصد الشرعية</sup> <sup>على الأمة جميعها</sup> <sup>في بن حد يتوقف</sup> <sup>وحسب مقدم على كل مهة</sup>

والمسلمون لا بد لهم من إمام

منها <sup>جمع «تفر» بالفتح والصم مراد بكثرة</sup> <sup>في الدين والسياسة والطب</sup> <sup>القود وغيرها</sup> <sup>كالعامة</sup> <sup>معتوب دسار كود</sup> <sup>هو السراق، اراان</sup> <sup>نصب لقضاة ولأمراء</sup>

= وفارق الجماعة ثم مات مات ميتة جاهلية»، وله ألفاظ أخر أيضا. وفي الباب أحاديث.

قوله: **على الدفن إلخ:** مع كونه أهم الأمور الواجبة، وكذا قدم بيعة علي عليه السلام على دفن عثمان، كما تظاهر به السير. وبه ظهر أن رعاية جانب نظم الإمامة وثبات الخلافة أقدم من الفروض كلها. وبه يعلم صحة عذر المرتضى في تأخير استيفاء القود العثماني، وأن الأمر فيه كان ظاهرا غير خفي ولا مشتبّه. وأما رميه بشركته في قتله أو بإشارته وإمالته فأزاحه المرتضى وصدع أمره في مواضع بطرق مختلفة حتى لعن قتلة عثمان، حتى أخرج الدارقطني عن مروان بن الحكم قال: ما كان أحد أدفع عن عثمان من علي. فقيل له: ما بالكم تسبوه على المنابر؟ قال: إنه لا يستقيم لنا الأمر إلا بذلك. انتهى فعلى هذا انكشف الاشتباه وبان ما بان، ولكننا يجب علينا أن نكف اللسان إلا بخير في الأخيار.

قوله: **لا بد إلخ:** المعتبر فيه شروط خمسة: الحرية والبلوغ والذكورة والعقل والعدالة. فيصير إماما ببيعة جماعة من المسلمين من العلماء أو جماعة من أهل الرأي والتدبير عند الحنفية. وشرط المعتزلة خمسة أخذوا من ترك عمر شوري. وعند الأشعري وأتباعه: يكفي واحد من مشاهير العلماء من أهل الرأي بشرط كونه بمشهد شهود لدفع الإنكار إن وقع، ثم رضوا بإمامته، ويريد إعلاء كلمة الله، ويؤمن المسلمون دماءهم وأموالهم وفروجهم، ويأخذ العشر والخراج، ويعطي العلماء والخطباء والقضاة والمفتين وغير ذلك من بيت المال، ويكون مأمونا مشققا، ومن ليس كذا ليس إماما حقا يجب الخروج عليه.

قوله: **لا بد إلخ:** أي سلطان ذكر، لا أنثى؛ لحديث «طاعة المرأة ندامة»، أخرجه ابن عدي في «كامله» عن زيد بن ثابت مرفوعا، وأعله بعنيسة بن عبد الرحمن، وليس بشيء، وعثمان بن عبد الرحمن الطرائفي لا يحتج به، وأخرجه العقيلي في «ضعفائه» عن عائشة مرفوعا: «طاعة النساء ندامة»، وأعله بمحمد بن سليمان بن أبي كريمة، وأخرجه أبو علي الحداد في «معجمه» من غير طريقه، ورواه ابن النجار في «تاريخه» أيضا، وله شاهد من طريق جابر أخرجه ابن عساكر في «تاريخه»، ومن حديث عبد العزيز بن بكر عن أبيه: «هلك الرجال حين أطاعت النساء فإن في خلافهن البركة». أخرجه الطبراني والحاكم وصححه.

فإن قيل: فليُكتَفَ بذي شوكة له الرياسة العامة، إماما كان أو غير إمام؛ فإنَّ انتظام  
 في إتمام هذا المهم هو السلطان الناظم السائر  
 الأمر يحصل بذلك، كما في عهد الأتراك. قلنا: نعم، يحصل بعض النظام في أمر الدنيا، ولكن  
 جمع «ترك» بذلك الرئيس العام أي نسقه  
 يختل أمر الدين، .....  
 بعدم كونه إماما

قوله: **إلا** - **ح** - حاصله منع توقف دفع الفتن على وجود شرائط الإمامة في الملك العام، وإنما كان وجب نصب هذا المخصوص بالشرائط بهذا التوقف، فبطل التوقف على الخصوص الصنفي.



وهو <sup>(١)</sup> الأمر المقصود الأهم والعمدة العظمى.

الأعظم من هذا النصب

فإن قيل: فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة، يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين

الأربعة وأحسن

خالياً عن الإمام، فيعصي الأمة كلهم ، ويكون ميتهم ميتة جاهلية.

بالكسر

نفى عاصية

لجسم خلافة

قلنا: قد سبق أن المراد: الخلافة الكاملة ، ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضي دون

أي عهدها وذواتها

على منهاج النبوة، كما ورد

بعد ذكر الحديث قريباً

دور الإمامة؛ بناءً على أن الإمامة أعم. لكن هذا الاصطلاح مما لم نجد من القوم، بل من

أي أهل السنة

على عموم الإمامة من الخلافة

الشيعة من يزعم أن الخليفة أعم ، ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة دون إمامتهم، وأما بعد

(١) قوله: **وهو إلخ:** محصله: أن الإمام ليس عبارة عن السلطان فقط؛ إذ به نظام المعاش والإمام من به نظام المعاش والمعاد، بل هو أهم الأمور بنصبه؛ لأنه نائب النبي في إشاعة التشريع وإعلاء كلمة الله وثبات الملة.

(٢) قوله: **ما ذكر:** [وايراد على الوجوب الدائم، أو دوامه بالحديث الحاضر].

(٣) قوله: **خالياً إلخ:** بناء على الإغفال عما وجهه سابقاً أنه زمان الخلافة الراشدة الكاملة، لا مطلقها.

(٤) قوله: **كلهم إلخ:** لأنه كان فرض كفاية سمعاً، فأدأؤه بأداء البعض، فيسقط عن ذمة الكل، وتركه بترك الكل؛ لأنه نفى للفرد المنتشر أو للشيء المطلق، وكان واجبا على كل فرد على البديل، لا على التعيين، فيأثم الكل؛ لأن الخصوص مصداق المبهم.

(٥) قوله: **ميتهم إلخ:** أي موتهم أو طريق موتهم جاهلياً لا إسلامياً بحكم الحديث السابق.

(٦) قوله: **الخلافة إلخ:** [لا مطلقها المؤتم تركها، لا ترك الكاملة].

(٧) قوله: **الكاملة إلخ:** لكن يبقى أنه لا يلائمه آخر الحديث وهو قوله: «ثم بعدها ملك وإمارة»، أو «ثم يصير ملكاً عضوضاً»؛ لأنه على هذا التأويل يكون بعدها خلافة غير كاملة لا ملك وإمارة أو ملك عضوض. والجواب: أن ما بعدها دو جهتين: جهة خلافة وجهة ملك، فيصح إطلاق كل منهما عليه بأخذ أحد الاعتبارين، والأولى عقيب ذكر الراشدة الكاملة اعتباره ملكاً بمقابلتها، وإنما الخلاف في أنه خلافة حقيقة وملك وإمارة مجازاً، أو بالعكس.

(٨) قوله: **فلعل:** [إن المراد بالخلافة مطلقها، لا كاملها، في الجواب أنه لعل إلخ].

(٩) قوله: **دون دور إلخ:** [والمؤتم انقضاء دور الإمامة لا دور الخلافة].

(١٠) قوله: **أعم إلخ:** بل الخلافة عندهم عبارة عن ملك وسلطنة بعد سلطنة أخرى، سواء على الحقيقة أو على وجه التغلب والتسلط. وعليه عندهم خلافة الثلاثة، ولم يحصل عندهم خلافة للمترضى في وقته أيضاً؛ لكونه معجراً عندهم بئر أبدى رعيته مخوفاً مخذولاً مدلولاً لهم، فكان له خلافة صورة، وتذلل وضعة واختضاع معنى. والإمامة عندهم منصب عال يبلغ مرتبة النبوة، واعتبروا له مقومات وشروط، وحصروها في الاثني عشر من علي إلى المهدي، وعلى هذا بينهما عموم من وجه، =

الخلفاء العباسية فالأمر<sup>(١)</sup> مشكل.

ثم ينبغي<sup>(٢)</sup> أن يكون الإمام ظاهرًا

على رؤوس الأشهاد

ليُرَّجَعَ إليه، فيقوم بالمصالح؛ ليحصل ما هو الغرض من نصب الإمام، لا يختفيا من أعين

في بيته وفي مكس أو في ساء

الناس؛ خوفًا من الأعداء وما للظلمة<sup>(٣)</sup> من الاستيلاء، ولا منتظرًا خروجه عند صلاح الزمان

من الظالم

يؤرثه إلى الناس

في الآتي

أن يقتلوه

وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام أهل الظلم والعناد.

والعداوة لأرباب الإمامة

كثارت في الزمان بدو استيلائهم

لا كما زعمت الشيعة - خصوصًا الإمامية<sup>(٤)</sup> منهم - أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ:

بالاستحقاق ولو لم يكن بالفعل

القائلة بخلافة علي بلا فصل هم الاثنا عشرية

١- علي ﷺ

المرتضى ابن أبي طالب

٢- ثم ابنه الحسن ﷺ

النجي السبط الأكبر

٣- ثم أخوه الحسين ﷺ

السبط الأصغر

٤- ثم ابنه علي زين العابدين

أبو الحسن أو أبو الحسين أو أبو محمد

٥- ثم ابنه محمد الباقر

سمي به؛ لتبقره في العلم

٦- ثم ابنه جعفر الصادق

لكمال صدقه أو كونه صديقًا

لقبه الجواد كنيته أبو جعفر

٧- ثم ابنه موسى الكاظم

عن العيوب

٨- ثم ابنه علي الرضا

بالنعاء

٩- ثم ابنه محمد التقي

عن العصاة

١٠- ثم ابنه علي النقي

أبو الحسن الهادي

أبو محمد

١٢- ثم ابنه محمد أبو القاسم المنتظر المهدي.

القائم والحجة صاحب الزمان

= مادة الاجتماع المهدي، ومادتا الافتراق المشايخ الثلاثة والأحد عشر من الأئمة.

١. قوله: فالأمر إلخ: لأن من بعدهم لم يتصف بشرائط الإمامة - كالقريشية والعدالة وإقامة الشعائر - مع أن الأمة اجتمعت عليه وإطاعته، وسلمته على رؤوسها. والجواب: أن إطاعتها لهم كانت اضطرارية؛ لكونهم متغلبة متسلطة بالمنعة والشوكة، لا اختيارية، فنفرت عنهم بقلوبها وسخطوا بها، كما قيل في إطاعتهم ليزيد والحجاج والمختار، وكذا للحراكية والتتار، والمعتبر الاتفاق بالطوع، لا بالكره، فلا معارضة بحديث «لا تجتمع أمتي على الضلالة».

٢. قوله: أي يجب، وهو كثير ما يستعمل فيه أيضًا.

٣. قوله: أي خوفًا مما للظلمة، وهو الاستيلاء والغلبة.

٤. قوله: الإمام: هي المؤمنة بإمامة الأئمة الاثني عشر فقط، والشيعة شاملة للزيدية وغيرها من غير الغلاة، وخص الرافضة غالبًا بالسبابة المتبرئة، وهم الغلاة، وأغلاهم النصيرية. اعلم أنه ورد ههنا حديث «لا يزال هذا الأمر عزيزًا ينصرون على من ناوهم إلى اثني عشر خليفة كلهم من قريش». أخرجه الشيخان عن جابر بن سمرة. ورواه أحمد وأبو داود وغيرها =

وقد اختفى خوفاً من أعدائه، وسيظهر فيملاً الدنيا قسطاً وعدلاً، كما ملئت جوراً وظلماً.  
 في «سُرٍّ من رأى» في حرب الغمامة كما ورد به الحديث  
 ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيام حياته، كعيسى والخضر وغيرهما.

وأنت خير بأن اختفاء الإمام وعدمه سواء في عدم حصول الأغراض المطلوبة من وجود الإمام. وأن خوفه من الأعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يُوجد منه إلا الاسم، بل غاية الأمر  
 عطف إيراد على الشيعة الإمامية فلا فائدة في وجوده مع اختفائه فعمية الشيعة بلا إمامهم جاهلية لأهل البيت وهم الجورة لا الرسم ولا العلامة لهذا الخوف

= بطرق وألفاظ مختلفة، وله طرق كثيرة عن غير سمرة أيضاً، واختار القاضي عياض وابن حجر والسيوطي والقاري وغيرهم حمله على هؤلاء الخلفاء على الاتصال إلى أن اضطرب أمر بني أمية زمن يزيد بن الوليد.  
 لكن يعكر عليه بعض ألفاظه من كون الإسلام عزيزاً أو منيعاً، ومما أخرجه مسدد في «مسنده الكبير» عن أبي الجلد بلفظ: «لا تهلك هذه الأمة حتى يكون فيها اثنا عشر خليفة، كلهم بالهدى ودين الحق، منهم رجلان من أهل بيت محمد؛ فإن هذه الأوصاف لو سلم وجودها في أمثال عمر بن عبد العزيز يصعب تسليمها في مثل يزيد وأبناء عبد الملك، مع أنه عند أبي داود: «كلهم تجتمع عليه الأمة»، وهو مشكل في خلافة المرتضى وابنه ويزيد، وكذا لفظ «ينصرون على من ناوهم عليه»، وإنما مصداقه إمارة معاوية، وبه استدلل على حقية إمارته.

وقيل: المراد وجود هذا العدد في جميع مدة الإسلام إلى يوم القيامة وإن لم تتوال أيامهم، فهم الأربعة والحسن ومعاوية وابن الزبير وعمر بن عبد العزيز، وهم ثمانية. ويحتمل أن يضم إليهم المهدي؛ لأنه كعمر المرواني في العباسية، وكذا الطاهر، بقي الاثنان، أحدهما المهدي. ويعكر عليه أن اتفاق الكلمة مشكل في خلافة المرتضى وابنه وابن الزبير. وقال الباقراني: كان المهدي عبيد الله خبيثاً حريصاً على إزالة ملة الإسلام، أعدم العلماء والفقهاء؛ لئتمكن من إعواء الخلق، وجاء أولاده على أسلوبه: أباحوا الخمر والفروج، وأشاعوا الرفض. وقال الذهبي: كان القائم بن مهدي شراً من أبيه، زنديقاً ملعوناً أظهر سب الأنبياء. وقال أبو الحسن الثعالبي: ويا حبذا لو كان رافضياً، ولكنه زنديق. ويعكر عليه أيضاً أنه على هذا يخلو الكلام عن الجدوى، ولا يكون لمفهوم العدد معنى محصل. ونقل القاري في «مرقاته» عن الجامي: أنه يراد به الأئمة الاثنا عشر، لكن يعكر عليه عامة ألفاظ الطرق، كما عند مسلم: «ما وليهم اثنا عشر رجلاً»، وكذا لفظ «الخلافة» ولفظ «اجتماع الكلمة». وأخرج أحمد والبخاري بسند حسن عن ابن مسعود أنه سئل: كم يملك هذه الأمة؟ فرفع الحديث وقال: «اثنا عشر، كعدة نقاء بني إسرائيل»، وكذا رواية مسدد؛ لأنه على هذا كلهم من أهل بيته، لا رجلان فقط، ويرده بالكلية ما أخرجه أبو القاسم البغوي بسند حسن عن عبد الله بن عمرو رفعه: «يكون خلفي اثنا عشر خليفة، أبو بكر لا يلبث إلا قليلاً»، وأخرج البيهقي وأبو نعيم عن ابن عمر رفعه: «سيكون فيكم اثنا عشر خليفة: أبو بكر الصديق لا يلبث خلفي إلا قليلاً، وصاحب رحي دار الحرب يعيش حميداً ويموت شهيداً». قال رجل: ومن هو يا رسول الله؟ قال: «عمر بن الخطاب». ثم التفت إلى عثمان بن عفان فقال: «وأنت يسألك الناس أن تخلع قميصاً كساك الله، والذي بعثني بالحق. لئن خلعت لا تدخل الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط».

، قوله: **خوفاً إلخ**: قالوا هو أبو القاسم محمد الحجة بن الحسن العسكري، ولد بسُرٍّ من رأى سنة خمس وخمسين ومائتين =

أن يوجب اختفاء دعوى الإمامة، كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس، ولا يدعون الإمامة. وأيضا فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس إلى الإمام أشد وانقيادهم له أسهل.

ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم. ولا يخص بني هاشم وأولاد علي. يعني يشترط أن يكون الإمام قريشياً؛ لقوله عليه السلام: «الأئمة من قريش»، وهذا وإن كان خيراً واحداً، ... أي واجب كونهم منهم لا مشهوراً مما يزد به على القطعي

= لم يخلف أبوه غيره، ومات وعمره خمس سنين آتاه الله فيها الحكمة كما ليحيى وعيسى، وتستر بالمدينة، وله غيتان صغرى من ولادته إلى انقطاع السفارة به وبين شيعته، وكري يقوم في آخرها، ولم يدر أين ذهب، خاف على نفسه، وهو صاحب السرداب. وحكى السكي عن جمهورهم أنهم فائلون بأنه لا عقب للعسكري وأنه لم يثبت له ولد يعد أن تعصب قوم لإثباته. والحاصل أنهم تنازعوا في المنتظر بعد العسكري على عشرين قولاً، وغير الإمامية على أن الحجة غير المهدي. وخلافهم لنا في أمور، الأول: أنه من أولاد الحسن عندنا، ورواية أنه من ولد الحسين وأهية جدا. والثاني: أنه غير مولود عندنا. والثالث: أنه لم يكن للعسكري ولد؛ لأنه طلب أخوه جعفر ميراثه من تركته. وأما نفس وجود الإمام المهدي الخليفة الحق فمتفق عليه تواترت به الأخبار، أخرجها أحمد والخمسة والحاكم ونصير بن حماد وأبو يعين والروابي والطبراني وابن حبان وغيرهم عن جماعة من الصحابة طرق كثيرة.

قوله: **ولا يجوز إلخ**: نقل السالمي في «تمهيده» عن المعتزلة والروافض أنه لا يجوز إلا أن يكون من أولاد الحسن والحسين. وقالت المعتزلة: إنه يجب أن يكون معصوماً، والروافض زادوا عليه كونه عالماً معلماً بتعليم الله. انتهى لكن في «المواقف» أن القرشية شرطها الأشاعرة والجباثيان، ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة، وشرط الشيعة كونه هاشمياً، والإمامية ظهور المعجزة على يده والعصمة، وهو قول الغلاة منهم. انتهى وقال ابن الهمام: خالف فيه الكثيرة من المعتزلة، وقال عنهم أيضاً: شرطوا خمسة في عقد البيعة؛ أخذاً من جعل عمر تركها شورى بين ستة فعلم أنهم لم يشترطوا العصمة.

قوله: **خروجهم إلخ**: [أخرجهم الحاكم في «مستدرکه» والبيهقي في «شعبه» عن علي مرفوعاً زادا: «أبرارها أمراء أبرارها، وفجارها أمراء فجارها، وإن أمرت عليكم قريش عبدا حبشياً مجدعاً فاسمعوا له وأطيعوا» الحديث. وقد ورد: «الأمراء من قريش ما عملوا فيكم بثلاث: ما رحوا إذا استرحوا، وقسطوا إذا قسموا، وعدلوا إذا حكموا». أخرجهم الحاكم عن أنس رفعه. وأخرجهم في «الكنى» عن كعب بن عجرة رفعه: «الأمراء من قريش من ناوهم أو أراد أن يستفزهم تحت تحت الورق». وأخرج أحمد في «مسنده» والطبراني في «الكبير» عن عتبة بن عبد رفعه: «الخلافة في قريش، والحكم في الأنصار، والدعوة في الحبشة، والجهاد والحجرة في المسلمين، والمهاجرين بعدي».]

قوله: **الأئمة إلخ**: أخرجهم الطيالسي وأحمد وأبو يعلى في «مسانيدهم»، والطبراني في «معجمه» عن أبي هريرة رفعه: =



لكن لما رواه أبو بكر عليه السلام محتجاً به على الأنصار ولم ينكره أحد، فصار مجمعا عليه، ولم يخالف

بإزاء دعواهم الإمامة بقولهم: منا أمير إجماع فضاء قطعاً من هذه الجهة

فيه إلا الخوارج وبعض المعتزلة.

أي في شرط القرشية

= «الأئمة من قريش ما حكموا فعدلوا، ووعدوا فوفوا، واسترحموا فرحوا». وأخرجه أحمد والشيخان عنه بلفظ: «الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم لمسلمهم وكافرهم لكافرهم». اعلم أن للحديث طرقاً عن جماعة من الصحابة منهم أبو هريرة كما مر، ومنهم أبو بكر كما تقدم في بيان خلافته، ومنهم علي، أخرجه أحمد عنه رفعه: «الناس تبع لقريش. صالحهم لصالحهم، وشرارهم تبع لشرارهم». وأخرجه عنه البزار: «الأمراء من قريش، أبرارها أمراء أبرارها، وفجارها أمراء فجارها». ومنهم ابن عمر، أخرجه عنه أحمد وأبو يعلى وغيرهما رفعه: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي في الناس اثنين»، ومنهم معاوية، أخرجه البخاري عنه: «إن هذا الأمر في قريش، لا يعاديه أحد إلا أكبه الله على وجهه في النار». ورواه أحمد ومسلم بلفظ: «أكبه الله على وجهه ما أقاموا الدين». ومنهم سعد، أخرجه أحمد والترمذي والحاكم عنه: «من يرد هوان قريش أهانه الله». ومنهم جابر أخرجه أحمد ومسلم عنه: «الناس تبع لقريش في الخير والشر». ومنهم ابن مسعود أخرجه أحمد عنه رفعه: «أما بعد، يا معشر قريش، فإنكم أهل هذا الأمر ما لم تعصوا الله، فإذا عصيتموه بعث الله عليكم من يلحكم كما يلحي هذا القضيبي».

ومنهم أنس أخرجه عنه أحمد والنسائي بنحو حديث أبي هريرة، وأخرجه الضياء في «مختارته». ومنهم أم هانئ أخرجه عنها البخاري في «الأدب المفرد» والحاكم والبيهقي رفعته: «فضل الله قريشاً أي منهم، وأن النبوة فيهم» الحديث. ولعل المراد بها الخلافة؛ لأنها شعبتها وتمتها، ويؤيده ما عند الطبراني: «وفضلهم بأن فيهم النبوة والخلافة». ومنهم أبو موسى أخرجه عنه أحمد: «إن هذا الأمر في قريش» الحديث كحديث علي. ومنهم أبو برزة الأسلمي، أخرجه أحمد عنه: «الأمراء في قريش» قالها ثلاثاً إلخ نحوه. ومنهم ذو مخمر أخرجه عنه: «كان هذا الأمر في الحمير فنزعه الله عز وجل منهم فجعله في قريش».

ومنهم عمرو بن العاص رفعه: «قريش ولادة الناس في الخير والشر إلى يوم القيامة». أخرجه الترمذي وصححه في قصة، قاله عمرو في الرد على من قال: لتنتهي قريش أو ليعلن الله هذا الأمر في جمهور من العرب غيرهم. قال الترمذي: وفي الباب عن ابن عمر وابن مسعود وجابر. ومنهم ابن عباس رفعه: «اللهم أذقت أول قريش نكالا فأذق آخرهم نوالاً». أخرجه الترمذي وصححه. ومنهم عبد الله بن السائب رفعه: «قدموا قريشاً ولا تقدموها». أخرجه الطبراني، وأخرجه أبو عبد الله الديلمى عن أسد وآخرون عن غيرهما، ولمعاه طرق كثيرة أخرجهما الدارقطني في «الدعاء» والحاكم والبزار والبيهقي، وأفراد ابن حجر جراً جمع فيه طرقه عن نحو من أربعين صحابياً، فعلم أنه متواتر، وإلا لا أقل من كونه مشهوراً، لا خبر واحد.

وفيه مراسيل كمرسل الزهري نحو حديث ابن السائب أخرجه الشافعي في «مسنده»، وكرسل عطاء بن يسار أخرجه عنه هو مرفوعاً: قال لقريش: «أنتم أولى الناس بهذا الأمر ما كنتم مع الحق، إلا أن تعدلوا عنه». لكن بقي أنه أخرج الترمذي بسند ثقات عن أبي هريرة رفعه: «الملك في قريش، والقضاء في الأنصار، والأذان في الحبشة، والأمانة في الأزدي»؛ فإن سياقه =

ولا يشترط أن يكون هاشمياً أو علوياً؛ لِمَا ثبت بالدلائل من خلافة أبي بكر وعمر

بإسناده

من أبناء هاشم من أبناء علي المرتضى

شرح لقومه «ولا يختص»

وعثمان عليه السلام مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم وإن كانوا من قريش؛ فإن قريشاً اسم لأولاد

وكذا معاوية عند الكثيرين

هؤلاء الثلاثة

ولا أولاد علي عليه السلام

النضر بن كنانة. وهاشم هو أبو عبد المطلب جد رسول الله ﷺ؛ فإنه محمد بن عبد الله بن

صفة لعبد المطلب

والده

عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن

فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن

عدنان. فالعلوية والعباسية من بني هاشم؛ لأن العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب.

هذا القدر من سلسلة نسبه ثابت والرائد عليه يختلف فيه

وأبو بكر ﷺ قريشياً؛

نسبه عند الله

= مؤذن بأن الأمر أمر نذب، لا أمر إيجاب؛ لأنه يجوز كون غير الأنصار قاضيا وغير الحبشي مؤذنا وغير الأزدي أمينا.

والجواب أن القرآن في اللفظ يوجب القرآن في الحكم، وأجمع الصحابة وغيرهم على شرطيته. قال عياض: هو مذهب كافة العلماء، واحتج به أبو بكر وعمر على الأنصار، فلم ينكره أحد. قال: وعدّها العلماء في مسائل الإجماع، ولم ينقل عن السلف قول وفعل يخالف ما ذكرنا، وكذا من بعدهم في الأعصار كلها، ولا اعتداد بقول النظام ومن وافقه من الخوارج وأهل البدع أنه يجوز كونه لغير قريش، ولا بسخافة ضرار بن عمرو.

قوله: **جد إلخ**: اختلف في إسلام أبويه وأجداده، وللسيوطي فيه ثلاث رسائل، ولللقاري رسالة في ردها لإثبات الكفر، وعامة المتأخرين على ثبوت الإسلام، وانتصر له في «نسيم الرياض شرح الشفاء»، وفي المقام بسط وتحقيق مشهده موضع آخر. وكذا اختلف أهل السنة في إسلام أبي طالب كما ذكره البحر الطمطم من أعلم زماننا في «مقدمة الهداية»، وله رأفة وعناية ووجهة خاص بهذا الفقير خلافا لمن زعم اتفاقهم على كفره، نعم، الجمهور عليه، وللبحر رسالة في هذا الباب مفردة. وقد يزعم أنه إذا وجد التصديق والإقرار فتوقف الأمر على خارج بعد وجود أركانه كلها تصحيح لمحولته الذاتي. ويجاب بأن المعتبر هو الإذعان وهو غير المعرفة الجزمية؛ فإنه حالة غير العلم والإدراك هي استسلام قلبي باطن، وبينهما عموم من وجه، فقد يحصل بعد الظن، وربما يحصل بعد الجزم، ولم يوجد ههنا، وبه ظهر حقيقة مذهب بعض محققي المعقول. وقد يتوهم أن أمانة معرفته وجود التكذيب أو أمارته. أجيب بأنه لا حصر، وقد مر نبذ من المقام في الإيمان.

قوله: **وأبو طالب شقيق عبد الله من أمه وأبيه، لا العباس وحمة وأبو لهب**.

قوله: **وأبو بكر** قيل: اسمه عبد الله، وقيل: عتيق، وكافة العلماء على الأول، ولقبه عتيق كما أخرجه الطبراني عن عائشة، وأخرج ابن المنذر وابن عساكر عن أبي طلحة أنه لم يكن يعيش لأمه ولد، فاستقبلت به البيت وقالت: هذا عتيق من الموت، فهبه لي. والطبراني عن ابن عباس: إنما سمي عتيقا لحسن وجهه. واختاره الليث وأحمد وابن معين وغيرهم. وقال =



واحتج المخالف بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، وغير المعصوم ظالم فلا يناله

(البقرة: ١٢٤) ٢

عهد الإمامة.

نكونه ظلما بالمعاصي لجوارحه عليه

والجواب: المنع؛ فإن الظالم من ارتكب معصية مُسْقِطَةً للعدالة مع عدم التوبة والإصلاح،

عبد عباد معصية

كثيره وإصرار صغيرة

أي عدم تسليم كونه ظلما

فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظلما.

وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب، مع بقاء قدرته واختياره. وهذا معنى

في إصداره

على الذنب

أي ملكة هواه

عبدنا

قولهم: هي لطف من الله تعالى، يحمله على فعل الخير، ويزجره عن الشر، مع بقاء الاختيار؛

أي المعصية

بإميدار

الطاعة

بمعنى الجبر

على عبد من عباده

أي جبر من محض كرم

تحقيقا للابتلاء.

مفعول له وعلة لاشتراط بقاء الاختيار

(١) قوله: **المخالف إلخ**: هو الشيعة على اشتراط العصمة. والجواب عنه أولا: أن الظالم مشترك شرعي أو عرفي بين معانٍ اعتبرت مختلفة وإن كان مشككا فيها بحسب وحدة معناه اللغوي، فقد يراد به الزلة والتحرف عن الحق والنقص منه ولو بلا قصده من حيث إنه باطل كما ورد في حق آدم وموسى وذو النون وغيرهم، وفي حق الزبير في قتاله عليا، وعليه يحمل عند العامة ما ورد «القاسطون» في حق أصحاب صفين، وهذا غير مراد ههنا اتفاقا. وقد يراد به فردة الكامل وهو الكفر، وهو أيضا كثير في النصوص، ويحمل ههنا أيضا، فسقط الاعتصام.

ويؤيده ما بعده قال: «وَمَنْ كَفَرَ فَأَمَتَّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ» الآية (البقرة: ١٢٦). وثانيا: أن المراد بالعهد النبوة كما يشير إليه قوله: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (البقرة: ١٢٤). فهي إمامة النبوة، لا الخلافة. وثالثا: أن نفي العصمة لا يستلزم كونه من الظالمين؛ لأن المراد بهم الباقون على ظلمهم، فمن ظلم وعصى ولو معصية مسقطة للعدالة ثم تاب لا يبقى ظلما كمن شارك قذف عائشة من الصحابة ثم تاب عاد عادلا، لا معصوما.

(٢) قوله: **لا يلزم إلخ**: لجواز أن يصدر منه ذنب غير مسقط لعدالته؛ فإن العدالة أعم من العصمة، فلا يكون ظلما ولا معصوما.

٣. قوله: **عبد إلخ**: أي ملكة قلبية نفسية ناشئة من لطفه سبحانه زاجرة عن الشرور داعية إلى الخيرات، فلا يرد أن وجود الذنب لازم لنفي العصمة؛ لأنها عدم خلق الذنب، فعدم خلقه يلزمه خلقه، لا أنه عينه؛ لأن الموضوع موجود، فالإيجاب لازم لسلب السلب البسيط أو الثابت، وخلقه يلزمه وجوده؛ لأنه أثره، وذلك لأن نفيها نفي الملكة الراسخة، ونفيها لا يلزمه وجود الذنب، وقد مر تحقيق العصمة.



ولهذا قال الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمته: العصمة لا تزيل المحنة. وهذا يظهر فساد قول من قال: إنها خاصية في نفس الشخص أو في بدنه، يمنع بسببها صدور الذنب عنه. كيف! ولو كان الذنب ممتنعاً، لَمَا صح تكليفه بترك الذنب، ولَمَا كان مثاباً عليه. الحق في حديثه مطبوعة فطر وجل عليها أي يستحيل عقلاً أو عادة من الشرع والحال أنه لو كان إلح تكاليف الأحكام لكونه اضطرارياً لا اختيارياً

## ولا أن يكون أفصل

قوله: **نفس إلح**: منعه قوم كالإمامية؛ لقبحه عقلاً، وجوزه الأكثرون لما ذكره الشارح؛ إذ مفضوليته في علمه وعمله لا في إقامة الإمامة ورعاية حقوقها وتمشية أمور السياسة، ولذا اختلفوا في تفاضل عثمان وعلي، ولم يختلفوا أن عثمان أحق بالخلافة. وفصل بعضهم: أن نصب الأفضل إن أثار الفتنة لم يجب، وإلا وجب. ثم هذا في الخلافة العامة، وأما الخاصة فيقال: الأفضلية من لوازمها، ونصب المفضول رخصة، وفيه قبح وضعف، فلا يصلح أن يطلق عليه: «وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ» (النور: ٥٥). فهو مرضي من كل وجه، ونصبه مرضي من وجه دون وجه.

ولأنها معتبرة بالنبوة؛ لحديث: «خلافة على منهاج النبوة». وحديث: «تكون نبوة ورحمة، ثم خلافة ورحمة». ولأن استعمال المفضول خيانة؛ لما أخرج الحاكم عن ابن عباس رفعه: «من استعمل رجلاً من عصابة، وفي تلك العصابة من هو أَرْضَى الله منه: فقد خان الله ورسوله، وخان المؤمنين». وعن الصديق رفعه: «من ولي من أمر المسلمين شيئاً، فأمر عليهم أحداً محاماة: فعليه لعنة الله، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً، حتى يدخله جهنم». انتهى

وه يشتر ترتيب الفضل بترتيب الخلافة أيضاً، لكن فيه أولاً: أنه على هذا لا يبقى رخصة، بل حراماً ومعصية كبيرة بالوعيد الشديد. وثانياً: أنه يعكر عليه قصة الشورى بين الستة؛ لأنها خلافة خاصة، لا عامة، مع أنه لو وجب نصب الأفضل لم يكن الإدارة بين الستة، بل تعيّن عثمان أو علي. وثالثاً: أنه يفيد النهي في التأمر والاستعمال أيضاً، مع أنه ثبت ولا مرد له تأمير ريد وأنه أسامة على جيش فيهم الشيخان أو جعفر، بل استخلاف ابن أم مكتوم بالمدينة، وفيهم من هو أفضل منه، وله نظائر غير محصاة.

قيل: ومن لوازم الخاصة أمور: أحدها: كونه من المهاجرين الأولين، وشهود حديبية ونزول سورة النور ومشاهد عظيمة، كندر ونوك.

وثانيها: التشير بالجنة بخصوص اسمه. وثالثها: جعله من الطبقة العليا في الجنة من الصديقين والشهداء والصالحين والمحدثين.

ورابعها: المعاملة معه معاملة الأمير مع منتظر الإمارة مراراً.

وخامسها: إنجاز الوعد على يديه مما وعده الله لرسوله، كالفتوح وتمكين الدين. ثم لينظر في أدلة هذه الشرائط، والظاهر أنها شرائط العزعة، لا شروط مطلق الصحة.

من أهل زمانه: لأن المساوي في الفضيلة، بل المفضول الأقل علمًا وعملاً ربما كان أعرف <sup>كلهم</sup> بمصالح الإمامة ومفاسدها، وأقدر على القيام بمواجبتها <sup>عن بعضهم</sup>، خصوصًا إذا كان نصب المفضول <sup>قدرة</sup> أدفع للشر وأبعد عن إثارة الفتنة. ولهذا جعل عمر <sup>بعضه</sup> <sup>مؤخره</sup> الإمامة شورى بين الستة،<sup>١</sup> مع القطع بأن بعضهم أفضل من بعض.

فإن قيل: كيف يصح جعل الإمامة شورى بين الستة، مع أنه لا يجوز نصب إمامين <sup>كفي وثمان</sup> في زمان واحد؟ قلنا: غير الجائز هو نصب إمامين مستقلين، .....  
ما تقرر في محث الإمامة

١. قوله: مصباح إجماع [وحقوقها، أي ما يتعلق بنظم البرايا في الدنيا والدين].

٢. قوله: مواجبتها [أي حقوقها ومواجبتها ومقتضياتها].

٣. قوله: انقضاء [بالنظر إلى بعض مواقع الوقت وقلوب الناس بميلها إليه].

٤. قوله: الستة [الذين توفي النبي ﷺ وهو عنهم راض، كما مر].

٥. قوله: فإن قيل [إيراد على السند أو التنظير].

٦. قوله: نصب إمامين إجماع: المذكور أنه لو اتفق التعدد تفحص عن المتقدم، فأمضى عليه، ولو أصر الآخر فهو باغ يجب قتله؛ لحديث أبي سعيد مرفوعاً: «إذا بويع للخليفة فاضربوا عنق الآخر»، أخرجه مسلم. وفيه أخبار أخر مستفيضة. ويجب على علمائنا التأول بأن أمثالها لم تكن مستفيضة في الصدر الأول، حتى يجوز خلاف أمير الأمراء معاوية للمرتضى في الخلافة، مع ظهور سبق البيعة له وتأخرها من أهل الشام للأمر. وأما آيات ذم البغاة وقتلهم فأولوها، ثم لا يجوز العقد لإمامين في صقع متضايق الأقطار. وأما في متسعا فهو محل الاجتهاد.

ثم اعلم أن لانعقاد الخلافة طرقاً أربعة، الأولى: الاختيار والبيعة، ولا يجب فيه الإجماع إجماعاً، كما عرفت في خلافاتهم، بل يكفي بيعة الواحد فما فوقه من أهل الحل والعقد، كما في عقد عمر لأبي بكر وعبد الرحمن لعثمان، ولم يشترطوا الأكثرية أيضاً بلا نكير. وقيل: يكفي بمشهد بيعة عادلة؛ كفاً للخصام، والمسألة اجتهادية. والثانية: الاستخلاف والنص من إمام سابق، كما قيل في أبي بكر، وكما في نصه لعمر، ونص معاوية لابنه، وسليمان لعمر بن عبد العزيز. والثالثة: الشورى، كما في عقدهما لعثمان. والرابعة: التسلط والاستيلاء والقهر استجمع شروطها كمعاوية، أو لا كعبد الملك. وفيه ما فيه!

واختلف في خلافة المرتضى أنها بأي طريق، فالأكثر أنها بالبيعة من المهاجرين والأنصار، وقيل: بنتيجة الشورى؛ لدورانها بعد جمعهم بين عثمان وعلي، وقتل عثمان، فتعينت لعلي، وفيه ما مر، مع أنه إذا تعين المبهم من فردين بطل الآخر، وخرج من الفردية، كما في العتق والطلاق المبهم بعد البيان. وقيل -وهو الراجح-: إنها بالنص كإطلاق الآيات =

تجب إطاعة كل منها على الانفراد؛ لما يلزم في ذلك من امتثال أحكام متضادة، وأما في الشورى فالكل بمنزلة إمام واحد.

«... شرط أن يكون من أهل البيت...»  
 إذا ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً، والعبد مشغول بخدمة المولى، .....

= وتفسيرها بالأحبار في مافقه، كقوله: «أدر الحق معه حيث دار»، وحديث: «يقتلهم أولاهم بالحق»، وحديث قتل عمار وغيرها مما تواتر في الصدر الأول أيضاً، لكنه عليه يلزم إنكار الجانب المخالف لخلافته على هذا التواتر، والقطع بحقيقته، إلا أن يخرج به محمل صحيح، فتدبر.

(١) قوله: **تجب إلخ**: لعله جواب تنزي، وإلا فمن الظاهر أن المنوط بالشورى لم يكن إلا تعيين إمامة واحد منهم، لا إدارة الإمامة بينهم حتى يكون استخلافاً من عمر لمجموعهم، أو للمبهم الدائر بينهم؛ فإنه يردده الروايات كلها أو جلها مما مر، حتى مض وعبر أبا طلحة على الباب على أن يعقدوا على واحد، ولا يؤخروه عن اليوم الثالث. وفيه أخبار أخر ترده أيضاً، فعلم أن السؤال من أصله ساقط غير متوجه؛ لأنه لم يجعل الخليفة كلهم بل أحدهم وفوض تعيينه إليهم. وأما جواب الشارح فاصار فيه أوفر مما في التعدد مع تباين الممالك، والوجوب كان لدفع الفتنة والمضرة، واتفاق كلهم في كل قضية نادر.

(٢) قوله: **من امتثال**: [فرمان بردارى].

قوله: **الشورى**: [يعتبر فيه أكثرية الآراء أو اتفاقها كما في السلطنة الجمهورية].

(٤) قوله: **الولاية إلخ**: لأنها إذا شرطت في الشاهد والراوي والقاضي فاشتراطها في الإمام أولى، وقد قال تعالى: «مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ» (البقرة: ٢٨٢)، والمرضي من فيه العدالة والمروءة. وبالجمله اشترط فيه ملكة إحياء علوم الدين وإقامة الأركان والقيام بالجهاد وإقامة الحدود والقضاء مما مر. والقرشية والإسلام والذكورة والحرية والبلوغ والعقل، وأن يكون سمياً صبراً ناصحاً متكلماً كما ذكره صاحب «المسامرة». وأما الاجتهاد والعدالة فمختلف فيهما بين الحنفية وغيرهم، لكن في «الموافق»: أنه شرط الجمهور كونه مجتهداً في الأصول والفروع؛ ليقوم بأمور الدين، وذا رأي وبصيرة في التدابير، شجاعاً قوياً على الذب عن الحرة والحفظ. وقيل: لا يشترط، بل شرطه العدالة والمروءة؛ لئلا يكون مهذاراً خليع العذار، فلو فوضت إلى غير الخامع أو اجتمعوا عليه: أئموا عند الاحتيار، وانه علم كون معاوية مجتهداً وعدلاً قطعاً، وإلا أئم الحسن بنعوصه والأئمة باجتماعها عليه.

قوله: **أى من الولاية والرياسة والسياسة**، وقد قال أيضاً: «لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ» (النساء: ١٤٤)، وفيه نصوص كثيرة. وأصل الباب: أن الإمام لا بد أن يكون عزيزاً معظمًا ممتازاً مهيباً في الأعين، صاحب قلب وعقل، ذا رأي ثاقب، فيخرج أفراد: المهان المزدرى والجبان والسفيه وقاصر العقل، والبيئنة الإجمالية عليه أمثال حديث =

مستحقراً في أعين الناس، .....

= ابن مسعود: اجعلوا إمامكم أفضلكم، كما مر. والتفصيلية، فأما في الكافر فلا أنه واجب الاستهانة بكثير من النصوص كقوله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة: ٢٩)، وغير ذلك، ولما مر. وأما في العد فلما سيذكره، وأما ما ورد من صحاح مسلم وغيره من السمع والطاعة ولو عبدا حبشياً أو مجذوع الأنف فهو في التأخير الجزئي، أو هو مبالغة كما في «من بنى لله مسجداً ولو كمفحص قطاة».

وأما في المرأة فلقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (النساء: ٣٤). ولحديث أبي بكره رفعه: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، أخرجه البخاري في الفتن والمغازي من «صحيحه»، وفيه: أنه ورد في قصة كون فارس ملكوا ابنة كسرى، وفيه: أنه انتفع به أيام الحمل. وأخرجه ابن حبان والحاكم في «صحيحيهما»، وأحمد مطولاً، ولفظ الحاكم: عصمني الله بشيء سمعته من النبي ﷺ لما بلغه أن ملك ذي يزن توفي، فولوا أمرهم امرأة، وأخرجه أحمد من وجه آخر عنه: «لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة»، ومن وجه آخر عنه مرفوعاً: أنه بشر يبيشره بظفر جند له على عدوهم ورأسه في حجر عائشة، فقام فخر ساجداً، ثم أنشأ يسأل البشير فأخبره، ومما أخبره أنه وليهم امرأة. فقال ﷺ: «الآن هلكت الرجال إذا أطاعت النساء». قاله ثلاثاً، وأخرجه الحاكم بنحوه، وصححه.

ولحديث: «طاعة النساء ندامة»، أخرجه الديلمي والعسكري والقضاعي عن عائشة مرفوعاً، وضعفه ابن عدي، لكن طرقه عن هشام بن عروة متعددة، وبعضها متماسك. ولحديث أسامة رفعه: «ما تركت بعدي فتنة أضرب على الرجال من النساء»، أخرجه الشيخان، وأخرجه الديلمي بلا سند عن علي رفعه: «ما أخاف على أمتي فتنة أخوف عليها من النساء والخمر». وورد نقصان عقلهن ودينهن في حديث «الصحيحين». ولأثر عمر: «خالفوا النساء؛ فإن في خلافهن البركة»، أخرجه العسكري. ولحديث أنس رفعه: «لا يفعل أحدكم أمراً حتى يستشير، فإن لم يجد من يستشيره فليستشر امرأة، ثم ليخالفها؛ فإن في خلافها البركة». أخرجه ابن لال والديلمي، وفيه ضعف. ولأثر معاوية: إنها ضعيفة، إن أطعتها أهلكتك، أخرجه العسكري.

ولأنها واجبة الستر والحجاب. وورد: «من ولاه الله شيئاً من أمر المسلمين فاحتجب عن حاجتهم وفقدهم: احتجب الله دون حاجته»، أخرجه أبو داود والترمذي والحاكم عن أبي مريم، وأحمد عن معاذ، والطبراني في «كبيره» عن ابن عباس، كلهم مرفوعاً، والطبراني نحوه عن أبي جحيفة بسند جيد. ولأنها عاجزة عن شهود المجمع والمحافل والمشاهد والحروب، وهي جبان القلب. والملاحظ هنا صنفها وإلا فقد تكون بعضهن أعقل وأحلم وأعلم وأقوى قلباً من كثير من الرجال، كعائشة وفاطمة وخديجة ومريم وآسية، حتى اختلف في نبوة مريم، وقد صح استشارة حضرة الرسالة أم سلمة في صلح الحديبية وشيخ ﷺ ابنته في أمر موسى ﷺ، حتى قال إمام الحرمين: لا نعلم امرأة أشارت برأي فأصابت إلا أم سلمة، وهو مبالغة.

وأما في الصبي والمجنون فلا ولاية لهما على أنفسهما فضلاً عن غيرها حتى لم يصح طلاقهما لامرأتهما، وعليه ما روي أنه قيل لعمر: ألا تستخلف عبد الله، أي ابنه؟ قال: أستخلف رجلاً لم يحسن طلاق امرأته؟ وكذا المعتوه والسفيه؛ فإنه لا ولاية لهما على مال أنفسهما أيضاً، فقد قال الله: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا﴾ (النساء: ٥). وكذا الأبكم والأعمى والأصم؛ فإنهم عاجزون عن التصرف على الكمال. واشترط بعضهم أن يحسن الكتابة أيضاً، =



والنساء ناقصات عقل ودين<sup>(١)</sup>، والصبي والمجنون<sup>(٢)</sup> قاصران<sup>(٣)</sup> عن تدبير الأمور والتصرف في مصالح الجمهور. <sup>وله جعل شهاده من غير كفاية رجل بالنص</sup> ولذا سقط عنهما التكليف، ورفع عنهما القلم <sup>الدينية والدينية</sup> أي مالكا للتصرف في أمور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة بأسه وشوكته، <sup>وله عن عمرو بن</sup> بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته، <sup>عليه</sup> <sup>عليه</sup> <sup>عليه</sup>

ولا نفاس على أمية التي الأمي <sup>في أحد حجه</sup>

قوله [ولذا سقط عنهن الصلاة في الحيض والنفاس ووجوب أداء الصوم].

قوله <sup>فيما ورد مرفوعا</sup> «رأيت أكر أهلها - أي النار - النساء». رواه البيهقي في «شعبه»، وابن عساكر في «تاريخه» عن حابر رفعه، ومسلم عن عمران بن حصين رفعه: «أقل ساكني الجنة النساء». وأما العقل فلحديث «فإن المرأة خلقت من صلع»، أخرجه الشيخان عن أبي هريرة رفعه، والبخاري أيضا: «فإن خلق من صلع، وإن أعوج شيء في الصلع أعلاه». وله ألقاط وطرق أخر أيضا.

قوله <sup>وكذا المريض بمرض مقصر له عن التدابير كالصرع والسكته والشلل، أو مستهين له في الأعين كالأبنة والجدام.</sup> قوله <sup>لقصور العقل أو زواله</sup>

قوله <sup>كما سطر في روايات عقد السعة لأبي بكر وحطبه، وخطب وقد ورد مرفوعا: «كيف تقدس أمة لا يؤحد من شديدهم لصعبيهم».</sup> أخرجه ابن خزيمة وحبان وابن ماجه عن جابر مرفوعا. وله شاهد أخرجه البزار في «مسنده» عن بريده، وآخر أخرجه الطبراني وابن قانع عن قابوس بن المخارق عن أبيه، وأخرجه الطبراني وأبو نعيم عن خولة، وآخر عن أبي سعيد أخرجه ابن ماجه. ويجب أن يكون ناصحا للرعية وأقيا لهم عن الشرور أمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر، لا مقحما لهم في الباطل. ومن ثم عرضوا لمعاوية؛ ردا على عبد الله بن عمرو إذ حدثهم مرفوعا: «إنه لم يكن نبي قبلي إلا كان حقا عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه» الحديث. وفيه: «ومن بايع إماما، فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعمه إن استطاع. فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنقه الآخر». قال عبد الرحمن الراوي عنه: فدنوت منه، فقلت: أنشدك الله، أنت سمعت هذا من رسول الله ﷺ؟ فأهوى إلى أذنيه وقلبه بيديه، وقال: سمعته أذناي ووعاه قلبي. فقلت: وهذا ابن عمك معاوية يأمرنا أن نأكل أموالنا بيننا بالباطل ونقتل أنفسنا والله عز وجل يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونُوا بَيْنَ يَدَيْهِمْ فِي سَاعَةٍ. ثُمَّ قَالَ. أطلعته في طاعة الله، وأعصته في معصية الله، أخرجه مسلم في الإمامة. قال النووي: مراده: تحريم مبارعة الخليفة الأول، والثاني يقتل. وهذا موجود في معاوية؛ لسبق بيعته علي عليه السلام، فنفقة معاوية على أتباعه وجنوده في حرب علي وقتلته من أكل المال بالباطل، ومن قتل نفسه؛ لأنه قتال بغير حق. انتهى وبه ظهر خفاء ما قيل: إن أحاديث مسلم في ذم البغي وغيره لم تكن فائتية في الصدر الأول، ولعلها لم تبلغ بغاة ذلك العهد؛ لأن عبد الله كان في حزب أهل الشام ابن الوزير عمرو بن العاص. وأصعد في إرار الحق وإبلاغه، كما وقع به الغلظة عند شهادة عمار. وقد روى الطبراني بسند جيد عن

إذ الإخلال بهذه الأمور <sup>مُجَلَّ</sup> بالعرض من نصب الإمام.

ولا ينزل <sup>عن</sup> <sup>العرس</sup> <sup>العرس</sup> أي الخروج عن طاعة الله تعالى، والجور، أي الظلم على عباد

الله تعالى؛ لأنه قد ظهر الفسق، وانتشر الجور من الأئمة <sup>تأويله عند الحديث</sup> والأمراء بعد الخلفاء الراشدين <sup>تأويله عند الحديث</sup> ، .....  
<sup>ما روى عنه الثوري وغيره</sup> <sup>تأويله عند الحديث</sup>

= أي حليفة أنه قال لمعاوية: سمعت حديثاً أحببت أن أضعه عندك؛ مخافة أن لا تلقاني، فحدث مرفوعاً: «من ولي مكماً عملاً، فحجب بابيه عن ذي حاجة للمسلمين: حجب الله أن يلج الجنة، ومن كانت همته الدنيا حرم الله عليه حوارياً» فيني بعثت بخراب الدنيا، ولم أبعث بعمارها. انتهى وهو تعريض له أيضاً بحب أنواره، كما يوطر في لس حنود السم وغيره والمخلص أن كله عن اجتهاد منه، فلا ضير فهو معذور، بل مأجور.

قوله: ولا ينزل إلخ: هذا عند الحنفية، فالعدالة ليست بشرط للصحة، فيصح تقليد الفاسق للإمامة عندهم مع الكراهة، وإذا قلد عدلاً ثم جار في الحكم وفسق لا ينزل، ويستحق العزل إن لم يستلزم عزله فتنة. ويجب أن يدعى له بالصلاح، ولا يجب الخروج عليه، كذا عن أبي حنيفة. وكلمتهم فاطمة في توجيهه. أن الصحابة صلوا خلف بعض بني أمية، وقبلوا الولاية عنهم. هكذا نقله ابن الهمام في «مسايرته»، ونظر فيه أنهم كانوا ملوكاً، فالتغلب تصح منه هذه الأمور للضرورة، وليس من شرط صحة الصلاة خلف إمام عدلته، كما لم يوجد قرشي عدل، أو وجد ولم يقدر على توليته؛ لغلبة الجورة. انتهى والمختار عند الشافعي أيضاً عدم العزل في الإمام الفاسق؛ إذ فيه من الفتنة ما لا يخفى. وفي «وجيز الشافعية»: شرط للقضاء الاجتهاد والعدالة، وعليه الأئمة الثلاثة. واستدل على الاجتهاد بحديث بريدة رفعه: «القضاة ثلاثة» الحديث. وخرجه في حواشي «المسند»، وفيه: «القاضي الجاهل في النار». لكن في «وسيط الغزالي»: اجتماع هذه الشرائط متعذر في عصرنا، فالوجه تنفيذ قضاء كل من ولّاه السلطان ذو شوكة ولو جاهلاً فاسقاً. وفي «خلاصة الفتاوى»: الأصح أنه يصح التقليد، ولا ينزل، وعند الشافعي ينزل، والإمام يصير إماماً مع الفسق، ولا ينزل بلا خلاف. انتهى

قلنا: أما عدم شرطية الاجتهاد فيؤيدنا فيه استقضاء المرتضى على اليمن، ولم يكن يحسنه حينئذ، أخرجه الحاكم وصححه، وخرجه في حواشي «الهداية». وأما عدم شرطية العدالة فظاهر من أحاديث مسلم في الإمارة: أنه يجب طاعة العاصي أيضاً، وقد انفاد الأئمة لبني أمية والعباسية وأمرائهم مع ظهور فسق كثير منهم. وبكله هذا ظهر صحة خلافة يزيد ابن معاوية على ما اختاره البعض؛ بناءً على تواتر استخلاف إمام عدل له، فلو فرض فسقه عند انفاد إمامته لم يضره، فضلاً عما بعده، فافهم

قوله: [اختراع الكناثر أو التمرن والتدرب على اقتراف الصغائر]

قوله: [كغصب حقوقهم، أو العقوبة بلا أجرام.]

قوله: [فقد روى البحارى في «تاريخه» عن عبد الكريم البكائي: أدركت عشرة من الصحابة كلهم يصلون خلف أئمة الجور.]

قوله: [الخلفاء الراشدين: [الأربعة الذين هم مرايا ملاحظة الشارع.]

والسلف كانوا ينقادون لهم، ويقيمون الجُمُوع والأعياد بإذنهم، ولا يرون الخروج عليهم.  
 ولأن العصمة<sup>(٢)</sup> ليست بشرط للإمامة ابتداءً، فبقاء أولى.  
 عن الذنوب لأن البقاء أسهل من الابتداء

وعن الشافعي رحمه الله: أن الإمام ين عزل بالفسق والجور، وكذا كل قاضي وأمير. وأصل المسألة:  
 أن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي رحمه الله؛ لأنه لا ينظر لنفسه، فكيف ينظر لغيره؟ وعند  
 أبي حنيفة رحمه الله: هو من أهل الولاية، حتى يصح للأب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة. والمسطور  
 في كتب الشافعية: أن القاضي ين عزل بالفسق، بخلاف الإمام. والفرق أن في أنعزاله  
 ووجوب نصب غيره إثارة الفتنة؛ لما له من الشوكة، بخلاف القاضي.  
 اسم «أن» والرعب والهيبه العظيمة في عين عساكره

وفي رواية النوادر عن العلماء الثلاثة: أنه لا يجوز قضاء الفاسق. وقال بعض المشايخ:  
 إذا قلّد الفاسق ابتداءً يصح، ولو قلّد وهو عدل ين عزل بالفسق؛ لأن المقلّد  
 قلادة القضاء في عنقه

قوله: والسلف: [من أئمة التابعين وتبعهم، بل الصحابة أيضا].

قوله: ولأن العصمة إلخ: [فيه أن العدالة شرط لها، والفسق مقابل العدالة، لا العصمة].

قوله: كتب الشافعية: [على خلاف ما نقل عنهم في كتبنا].

قوله: بخلاف الإمام إلخ: وكذا ذكره ابن الهمام في «فتح» أنهم اتفقوا على صحته؛ لأن مبناه القهر والغلبة.

قوله: الثلاثة إلخ: الأعظم وصاحبيه، وهو مذهب الأئمة الثلاثة، ورجحه البدر العيني، ولعله بناء على النظر في مصالح السياسة؛ إذ به يختل عامة أمور الدين ونظم المعاش أيضا.

قوله: قضاء الفاسق: [لأنه لا يبالي بالشرع في نفسه، فلا ثقة عليه في حقوق غيره].

قوله: ولو قلّد إلخ: ذكره صاحب «الهداية»، وقرر قبله أن ظاهر المذهب عدم عزله بفسقه ولو بالرشوة، وإنما يستحقه. ووجه هذه الرواية: أن بقاء قضائه مبني على تولية الإمام، وتوليته عند ظهور عدالته تكون مبنية بظاهرها على عدالته، فعند فقد المبني فقد المبني، أو يقال: الفرع لم يبق صالحا لأن يتصل بالأصل، ويتفرع عليه.

قوله: لأن المقلّد إلخ: [أي المولي للقاضي عهدة القضاء، وهو الإمام إذا ولاه وقلده القضاء، أي ملبس قلادة القضاء لرقبته].

اعتمد على عدالته، فلم يرض بقضائه بدونها. وفي «فتاوى قاضي خان»: أجمعوا على أنه إذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى، وأنه إذا أخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا، ولو قضى<sup>(٤)</sup> لا ينفذ قضاؤه.

أي القاضي؛ لظهورها  
إلا أن يصرح بالعموم في منشور إيلاته  
رثت كذا  
أي في قضية ارتشى فيها  
أي أكسبه وحصله من الإمام

من الأئمة والأمراء

وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر  
بالاقتداء خلفه في الجمع والأعياد وغيرها

لقوله عليه السلام: «صَلُّوا<sup>(٦)</sup> خلف كل بر وفاجر» .....

١. قوله: لا ينفذ إلخ: سواء نال القضاء بإعطاء الرشوة أو قضى في قضية بأخذ الرشوة بحق أو بغيره. والأصل فيه حديث أبي هريرة مرفوعا: «لعن الراشي والمرتشي في الحكم». أخرجه أحمد والنسائي وابن ماجه والترمذي وحسنه، والحاكم والطبراني وابن حبان وصححه، وله شاهد من حديث عبد الله بن عمر، وأخرجه أبو داود وابن ماجه والترمذي وابن حبان والطبراني والدارقطني، ولا مطعن في سنده. ومن حديث ثوبان رفعه: «لعن الراشي والمرتشي والرائش». يعني الذي يمشي بينهما. أخرجه أحمد والحاكم، وفي سنده ليث بن أبي سليم مختلف فيه، قال البزار: تفرد به. وفي «المجمع»: أخرجه أحمد والبزار، والطبراني في «الكبير»، وفي سنده أبو الخطاب مجهول، ومن حديث عبد الرحمن بن عوف أخرجه الحاكم. قال الترمذي: وفي الباب عن عائشة وأم سلمة.

٢. قوله: **بارسده** [أي بإعطائها الإمام أو أحد وزرائه أو أصحابه].

٣. قوله: **لا يصير** [لأن انعقاد ولاية القضاء له بناء على الرشوة، وهو بناء على الفاسد].

٤. قوله: **وقضى** [لأنه قضاء من غير قاض، كرمية من غير رام].

٥. قوله: **وتجوز** بل من ترك الجمعة والجماعة خلف الإمام الفاجر فهو مبتدع عند أكثر العلماء، والصحيح أنه يصليهما، ولا يعيدهما، وكان ابن مسعود وغيره يصلون خلف الوليد بن عقبة بن أبي معيط وكان يشرب الخمر، حتى إنه صلى بهم الصبح مرة أربعاً، ثم قال: أزيدكم. فقال ابن مسعود: ما زلنا معك منذ اليوم في زيادة. قاله القاري في «شرح الفقه الأكبر». قلت: الوليد هذا صحابي، فهذا عجيب جدا.

٦. قوله: **صلُّوا إلخ**: في معناه أخبار، الأول: حديث أبي هريرة رفعه: «صلُّوا خلف كل بر وفاجر، وصلوا على كل بر وفاجر، وجاهدوا مع كل بر وفاجر». أخرجه الدارقطني في «سننه»، وأبو داود بلفظ «الجهاد واجب عليكم مع كل أمير، برا كان أو فاجرا، والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم، برا كان أو فاجرا وإن عمل الكبائر، والصلاة واجبة على كل مسلم، برا كان أو فاجرا وإن عمل الكبائر». وأخرجه البيهقي في «المعرفة»، وسنده صحيح، إلا أن هؤلاء الثلاثة أعلوه بأن مكحولاً لم يسمع أباً هريرة، والانقطاع عند الحنفية غير جرح، مع أن إمكان اللقاء سحو من التعاصر ووجود التميز كافٍ عند الأكثر، على أن له شواهد ولو ضعيفة. وأخرجه الدارقطني عن أبي صالح عنه رفعه: «سيليكم من بعدي ولا: البر بربه والفاجر بفجوره» =



بيان جواز الصلاة خلف كل بر وفاجر

ولأن علماء الأمة كانوا يصلون خلف الفسقة وأهل الأهواء والبدع من غير نكير. وما يُقَلَّ عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف المبتدع فمحمول على الكراهة؛ إذ لا كلام في كراهة الصلاة

= فاسمعوا وأطيعوا فيما وافق الحق، وصلوا وراءهم» الحديث. ورواه ابن الجوزي في «العلل»، وضعفه. والثاني: حديث واثلة رفعه: «لا تكفروا أهل ملتكم وإن عملوا الكسائر، وصلوا مع كل إمام، وجاهدوا مع كل أمير، وصلوا على كل ميت من أهل القبلة». أخرجه ابن ماجة، وسنده ضعيف أيضا. والثالث: حديث ابن عمر رفعه: «صلوا على من قال: لا إله إلا الله، وصلوا وراء من قال: لا إله إلا الله» أخرجه الدارقطني، وأعله ابن الجوزي بمحمد بن الفضل كذبه ابن معين، وتركه النسائي وأخرجه أبو نعيم في «الحلية» من وجه آخر، وابن الجوزي من وجه آخر وأهية

والرابع: حديث ابن مسعود رفعه: «ثلاث من السنة: الصف خلف كل إمام، لك صلاته وعليه إثمه» أخرجه الدارقطني وأعله عمر بن صحيح متروك، وأتمه ابن حبان. والخامس: حديث علي رفعه: «من أصل الدين الصلاة خلف كل بر وفاجر، والجهاد مع كل أمير، والصلاة على كل من مات من أهل القبلة». أخرجه الدارقطني وقال: ليس في هذه الأحاديث شيء يثبت. وأعله ابن الجوزي بقرات بن سليمان وبالحارث الأعور كذبه ابن المديني. والسادس: حديث أبي الدرداء رفعه: «لا تكفروا أحدا من أهل القبلة، وصلوا خلف كل إمام، وجاهدوا مع كل أمير». أخرجه العقيلي في «كتابه»، وفيه الوليد بن الفضل ضعفه ابن حبان في «ضعفائه» جدا، وجهله أبو حاتم، ومكره بن حكيمة ضعفه الأردني، وسيف ضعفه هو والدارقطني.

قلنا: تعدد الطرق حار ولو غير سوء الحفظ عدنا، ولا أقل من نعتبر شواهد على الأول، وشادة لانقطاعه مع أنه يعاضده بعض أحاديث مسلم في أمراء الجور إذا أحرروا الصلاة عن نفسها، فأذن في الصلاة خلفهم على أن توارب اسلف من الصحابة ونعهم على هذا سنة تامة، وقد ذكرنا عن تاريخ البخاري: وقد كانوا يصلون خلف مروان حتى الحسن. وكذا خلف أسائه والحجاج وغيرهم، ثم انسألة إجماعية فضية من الأئمة ولو طلبة عن الأحرار المرفوعة.

قوله: [كواصب بني أمية والعاسية، ومعتلة العاسية وشيعتهم].

قوله: [كني أمية كان بعضهم بواصب، والعاسية كال بعضهم معتلة أو رافضة أو ناصبة، وكذا ولاه أمثال يريد

قوله: [ويؤيده ما أخرجه ابن ماجة عن حار رفعه: «ولا تؤمن امرأة رجلا، ولا أعراي مهاجرا ولا فاجم مؤمنا»، لكن سنده واه جدا، فيه عبد الله بن محمد العدوي رماه وكيع بالوضع، وشيخه علي بن زيد بن جدعان مضعف؛ ولو سلم فيحمل على ما حمله الشارح.

(٤) قوله: من المنع: [لعله لشبهة جر البدعة إلى الكفر، أو للاحتياط أو للمبالغة في الانزجار].

قوله: كراهة الصلاة: [الحديث: «اجعلوا أئمتكم خياركم». أخرجه الدارقطني والبيهقي عن ابن عمر مرفوعا، وحديث =

خلف الفاسق والمبتدع. هذا إذا لم يؤدِّ الفسق أو البدعة إلى حد الكفر. أما إذا أدى إليه فلا كلام في عدم جواز الصلاة خلفه.

أي ذلك المبتدع كالمجسمة وعلاء الرافضة

ثم المعتزلة وإن جعلوا الفاسق غير مؤمن، لكنهم يجوزون الصلاة خلفه؛ لما أن شرط الإمامة عندهم عدم الكفر، لا وجود الإيمان بمعنى التصديق والإقرار والأعمال جميعاً.

الواجبة مما يفسد تاركها

غير كافٍ

وَيُصَلَّى عَلَى كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ

صلاة احبارية

إذا مات على الإيمان؛ للإجماع، ولقوله عليه السلام: «لَا تَدْعُوا الصَّلَاةَ عَلَى مَنْ مَاتَ مِنْ أَهْلِ الْقَبِيلَةِ».

أي لم يعلم موته على الكفر

القبيلة.

لفظ أهل القبيلة جعل عنواناً لأهل الإسلام

فإن قيل: أمثال هذه المسائل إنما هي من فروع الفقه، فلا وجه لإيرادها في أصول الكلام،

أي مسأله

أي من مسائل الفرعية العملية التي هي من المعنى

أي هذا المجموع أو كل واحد منها

وإن أراد أن اعتقاد حقيقة ذلك واجب وهذا من الأصول، فجميع مسائل الفقه كذلك.

يجب اعتقاد حقيقتها

الاعتقادية

الأصل الكلي

أي المصنف عليه

قلنا: إنه لما فرغ من مقاصد علم الكلام، من مباحث الذات والصفات والأفعال، والمعاد

الآخرة

الله سبحانه

ها

الواجبة

= «إن سركم أن تقبل صلاتكم فليؤمكم علماءكم»، أخرجه الطبراني والحاكم عن أبي مرثد الغنوي رفعه.

قوله: **خلف الفاسق**: [لأحاديث ذم: «من أم قوما وهم له كارهون». رواها الترمذي عن أنس وابن خزيمة عن أنس،

والترمذي عن أبي أمامة وحسنه، وصححه الضياء، والطبراني عن طلحة وابن أبي شيبه عن سلمان.]

قوله: **في عدم إلح**: لأن صلاة المقتدي بناء على صلاة الإمام، والإيمان شرط صحة الصلاة، فلا تصح خلف الكافر،

فهو اقتداء بما لا وجود له، وهذا كما في المجسمة والنصيرية والغرابية.

قوله: **أن شرط الإمامة**: [الأظهر أن المفسد عندهم هو الكفر، لا عدم الإيمان.]

قوله: **عدم الكفر إلح**: هذا عجيب جداً؛ لأن أصل العبادات والفروع وعمادها ومبناها هو الإيمان، وعدم الكفر أمر

سلبى ليس بشيء مما يعتبر مؤثراً في تصحيح العبادة

قوله: **لا تدعوا**: [من «الودع» بمعنى الترك، بفتح الدال، أي لا تتركوا.]

قوله: **في أصول الكلام**: [أي المسائل الأصلية الكلامية أو قواعد الكلام.]

قوله: **مسائل الفقه**: [غير اجتهادية فاعتقاد الإصابة فيها بالظن.]

والنبوة والإمامة على قانون أهل الإسلام وطريق أهل السنة والجماعة، <sup>فصد</sup> حاول التنبيه على أي جمعهم وبعضها على طريق بعضهم أو جمهورهم  
 تُبذ من المسائل التي يتميز بها أهل السنة عن غيرهم، مما خالفت <sup>أي عدة قليلة</sup> فيه المعتزلة أو الشيعة أو <sup>الفرعية</sup> أهل السنة أي خالفهم فيه المعتزلة وأمثالهم  
 الفلاسفة أو الملاحدة، أو غيرهم من أهل البدع والأهواء <sup>الطبيعية والإلهية والرياضية من الزنادقة الباطن</sup>، سواء كانت تلك المسائل من فروع  
 الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد. <sup>ومنها المتعة وغيرها</sup>  
 أي المسائل الجزئية

ونكف عن ذكر الصحابة

- (١) قوله: **والإمامة**: مشير إلى أنها من مسائل الكلام ومقاصده حقيقة، وفيه ما عرفت آنفاً إلا أن يبني على ما قدمنا في مبادئ مسائل الإمامة أنها من الكلام، واختاره صاحب «المسامرة» تلميذ ابن الهمام، لكن لم يرض به المحقق الدواني، أو أنها ملحقه بعلم الكلام اعتبرت كأنها منه؛ لجموم تعلقها بالعقائد.
- (٢) قوله: **حاول إلخ**: فهي مسائل استطرادية أوردتها لكمال تميز هذا المذهب عن غيره ولو بالفروع الفقهية كما أوردتها في كتب المناظرة مع الشيعة، إلا أنه أقحم بينها ذكر الصحابة، وختم بذكر تفاضل البشر والملك.
- (٣) قوله: **مما خالفت إلخ**: كمسألة تفاضل البشر والملك خالفنا فيها المعتزلة والفلاسفة، وكمسألة المسح على الخفين خالفنا فيها أكثر الفرق كالشيعة وغيرهم، ولذا جعله أبو حنيفة من علامات أهل السنة ومن خصائصهم، وكمسألة حمل النصوص على ظواهرها ما أمكن مخصصة بأهل السنة، وكمسألة امتناع إرادة المعاني الباطنة بالذات خلافاً للباطنية، وكمسألة عدم البلوغ إلى حد سقوط التكليف خلافاً للملاحدة وهكذا.
- (٤) قوله: **والأهواء**: [أي المتدينين باتباع أهواء نفوسهم، فهم مصاديق قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ (الكهف: ٢٨)].
- (٥) قوله: **ونكف**: [بإزاي ما شئنا من غيرهم خذوا يا داره مني شدي].

قوله: **ونكف إلخ**: هذا أصل مستعظم لأهل السنة مختص بهم باعتبار أن عامة أهل البدع مخالفة لهم فيه طاعة في كبارهم أو صغارهم، يتفرع عليه فروع كثيرة كالتحرز عن وصمة الطعن بما جرى بين الخلفاء، وبما جرى في الخلافة الثالثة والرابعة، وبما جرى بين أهل البيت والعترة الطاهرة والصحابة، وبما اختلفوا فيه من المسائل الفرعية الفقهية؛ فإن أصول عقائدهم كانت متحدة. وحل العبارة أن الكف هو المنع، واللام في قوله: «الصحابة» للاستغراق، والمراد بالخير ما ليس بشر مسقط للعدالة، وعظم المرتبة منفر للقرائح، لا خصوص الأمر الحسن مما يثاب عليه أو يعلى المرتبة، فمعناه أنه يجب على الأمة أن تمنع نفسها وجنائها ولسانها عن كل ذكر لكل صحابي إلا بأمر غير منزل لمرتبته، ولا مفصح عن صوادهم من الزلة والخطأ أو الذنب، لا عن عزيمة قلوبهم، بل عن موجب بشر أو غلبة نفس إلا بضرورة رواية كما في الأحاديث، وحاصله لزوم المجانبة عن سبهم والنيل منهم وسوء الظن بهم، وماله اعتقاد أنهم عدول ثقات، أرياب تفقه وجاه ومكانة

**الإلا بخير:** لِمَا ورد من الأحاديث الصحيحة في مناقبهم، ووجوب الكف عن الطعن فيهم،

بالحسن والحدود

والاستباح

والحسنة وغيرها

كقوله عليه السلام: «لا تسبوا أصحابي» .....

= وتنزه عن لوث مطعن ونقيصة، نعم بينهم مراتب متفاوتة. ثم الجمهور على أن الصحابي من لقيه ﷺ ولو خطه ولحه مسلما مع موته على الإسلام، واختار أهل الأصول أنه من طالت ملازمته، ومعتصمهم العرف المستفيض، لا اللغة، كما لا يقال: أصحاب أبي حنيفة إلا لمن لازمه وصحبه وأخذ منه مدة كتلامته، لا لكل من رآه أو شافهه بكلمة، وكذلك في أصحاب غيره، ومبنى الأول اللغة وبعض العرف في لفظ «الصاحب» كما يقال لمن معك: من صاحبك؟

وتمسك الأول صيغ الخطاب في مناقب الصحابة ومنع سبهم وطعنهم؛ فإن المخاطب غير الصحابة بحكم العرف والعقل والعادة مع حضور المخاطب، فعلى الأول يلزم كونه صحابيا. وأما الخطاب للمعدوم والغائب فإنما يصح بالتبع للموجود الحاضر مثلنا في خطابات الشرع، لا بالاستقلال، كما في المتكلم مع الغير يجعل الغير متكلما بالتبع حكما. والجواب عنه أنه يرده حديث «أحبوا العرب»؛ لأنه لا حاضر عنده إلا أهل هذه الجزيرة. وفيه: أنه لا يقطع به؛ إذ يجوز أن حضره عند ورود الحديث بعض العجم أو قطان الشام أو اليمن أو الحبشة وغيرها.

وقد يستدل بقصة نزاع خالد بن الوليد وعبد الرحمن بن عوف حتى جعله من أصحابه دون خالد على ما هو سبب ورود «لا تسبوا أصحابي» الحديث. مع أن خالدا أيضا أسلم قبل الفتح، وليس من الطلقاء، وسندكر ما فيه عن قريب، لكن الواجب المؤتم خلافة هو اتباع الجمهور؛ فإن القول ما قالت خدام إلا أن يكون القول الآخر بإزائهم أدخل وأوقع في تعظيم الصحابة وإكرامهم، أو أقمع وأدفع لقول الرافضة أو المفضلة وغيرها.

قوله: **الإلا بخير:** [صح الاستثناء لكون الكف نفيا معنى].

قوله: **لا تسبوا إلخ:** أخرجه الشيخان وأبو داود والترمذي عن أبي سعيد، ومسلم وابن ماجه عن أبي هريرة مرفوعا، وفيه في حديث أبي سعيد ذكر ما وقع بين خالد وعبد الرحمن شيء، فسبه خالد، فقال: «لا تسبوا» الحديث. وانفرد بذكر سبه مسلم. وعبد الرحمن كان من السابقين الأولين المسلمين قبل الفتح، فيفضل على خالد كما قاله القاري. قلت: خالد أيضا مصداق قوله تعالى: «مَنْ أَفَقَّ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَتْلَ أَوْلِيَّتِكَ أَعْظَمَ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَفَقُّوا مِنْ بَعْدِ وَقَتْلُوا» (الحديد ١٠)؛ لأنه أسلم قبل الفتح بعد الحديبية، وقاتل يوم الفتح، نعم فضل عبد الرحمن عليه بجهات أخرى من السوابق مسلم. وفي الاستدلال بهذا الخبر على المطلوب الأعم يبقى خفاء؛ لأنه ورد في حق الصحابة الطويلة الصعبة من السابقين، لا في عمومهم وآحادهم.

والجواب أن العبرة لعموم اللفظ، لا لخصوص المورد والسبب، وفيه أنه إذا لم يكن المورد نافيا للعموم، وإلا فالسبب إذا كان منصوبا في نفس الخبر مقدم على العموم، لا سيما إذا عاضده معنى خاص مأخوذ من العرف كما قاله أهل الأصول في معنى الصحة، فلا يبطل العموم أيضا بقدر تناوله، لكن القول في الادعاء وصحته وصحة أدلته قول =



الكف عن ذكر الصحابة إلا بخير

فلو أن<sup>(١)</sup> أحدكم إن أنفق مثل أحد ذهباً، ما بلغ مدّ أحدهم، ولا نصيفه». وكقوله <sup>المذ بالضم رطلان</sup> <sup>على وزن «شريف» بمعنى النصف</sup> <sup>لا عملهم</sup> <sup>يعلم أن المحاضرين غيره</sup> <sup>شبهه</sup> <sup>أي بعضهم وعداؤهم غير عصى</sup> <sup>أخذة رابية</sup> <sup>أقربيات</sup> أصحابي؛ فإنهم خياركم الحديث. وكقوله <sup>الله الله</sup> في أصحابي، لا تتخذوهم غرضاً من بعدي، فمن أحبهم <sup>فحبني أحبهم</sup>، ومن أبغضهم <sup>فبغضني أبغضهم</sup>، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله تعالى فيوشك أن يأخذه.

= الأكثر، ويحرم مخالفتهم، فالكلام بحث، لا اختيار.

قوله: **فلو أن إلخ:** [نظيره: «وإن أحد من المشركين استجارك» (التوبة: ٦).]

قوله: **مثل أحد:** [كأن درمديت].

قوله: **لم أجده بلفظه**، وقد أخرج الديلمي عن أنس رفعه: «إذا أراد الله برجل من أمتي خيراً ألقى حب أصحابي في قلبه». وروى الطبراني عن ابن عباس رفعه: «من سب أصحابي فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين». وعن علي: «من سب الأنبياء قتل، ومن سب أصحابي جلد». والخطيب عن ابن عمر رفعه: «إذا رأيتم الذين يسبون أصحابي فقولوا: لعنة الله على شرکم». وأخرجه الترمذي وقال: حديث منكر. ولعله أعله بسيف بن عمر. وأخرج ابن عدي عن عائشة: «إن شرار أمتي أجرؤهم على أصحابي». وابن ماجه عن ابن عمر: «احفظوني في أصحابي، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم». والشيوازي في «اللقاب» عن أبي سعيد: «احفظوني في أصحابي، فمن حفظني فيهم كان عليه من الله حافظ، ومن لم يحفظني فيهم تخلى الله منه، ومن تخلى الله منه يوشك أن يأخذه». والخطيب في «جامعه» عن جابر، والدارقطني في «أفراده» عن أبي هريرة: «إن الناس يكثرون وأصحابي يقلون، فلا تسبوا أصحابي، فمن سبهم فعليه لعنة الله». والحاكم عن أبي سعيد: «أما أنه لا يدرك قوم بعدكم صاعكم ولا مذكم». وابن عساكر عن الحسن مرسلًا: «ما شأنكم وشأن أصحابي، ذروا لي أصحابي ذروا لي أصحابي، فوالذي نفسي بيده، لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما أدرك مثل عمل أحدكم يوماً واحداً». وأمثالها أخبار كثيرة، أسانيد أكثرها متكلم فيها، وفي بعضها تعظيم التابعين وإكرامهم ومنع سبهم وحفظهم كما مر فيما ذكرنا آنفاً من الأخبار ويأتي أيضاً، وقد ورد الإنذار بحجج الرافضة، ودمهم أيضاً أحرار قلما تثبت سنداً لهذا.

قوله: **الله الله إلخ:** أي اتقوا الله واستقيموا إليه. والحديث أخرجه الترمذي وحسنه من حديث عبد الله بن مغفل، وكذا ابن حبان في «صحيحه» وأحمد في «مسنده».

قوله: **فمن أحبهم:** [أي أحبهم بحبي لا بحب غيره، فحبه جبههم، وجبههم حبه.]

ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم<sup>(١)</sup> من

وهم أقاصِل وكبرائهم

أكابر الصحابة عليهم السلام أحاديث صحيحة.

متواترة في مناقب شق

وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات. فسبّتهم والطعن

كما بين علي وعائشة وطلحة والحارث

ومعه سب معاوية وعمرو بن العاص

فيهم إن كان مما يخالف الأدلة القطعية فكفر، كقذف عائشة عليها السلام، وإلا فبدعة وفسق.

لنص القرآن على براءتها في سبع عشرة آية

في الطهارة والنزاهة

عن أهل السنة

وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين، والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية رضي الله عنه

س في بعض

ولا حوار الطعن فيه

بالانحراف عن السعة أولا وبكبار الخلافة أمرا

وهو يجوز أيضا

وأحزابه؛ لأن غاية أمرهم البغي والخروج على الإمام، وهو لا يوجب اللعن، وإنما اختلفوا في

من لا يجوز

هو علي المرتضى

أنهم لفظ الغاية؛ لأنهم اختلفوا على إطلاق الباغي عليهم

يزيد بن معاوية، حتى ذكر في «الخلاصة» وغيرها أنه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج؛

لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة.

معلوم من الاستقراء عن كثير من الأحاديث

وما نقل من النبي صلى الله عليه وسلم .....

قوله: رواه [من بقية العشرة وأهل البيت]

قوله: رواه [اختلف فيها المعتزلة، فالهشامية منهم أنكروا وقوع هذه الوقائع، ولا ريب أنه مكابرة للتواتر في قتل

عثمان ووقعة جمل وصفين، وبعضهم التزموا السكوت والتوقف عن هذه الوقائع، وكف اللسان عن الكلام فيها؛ لما أنه شغل

بما لا يعني، وهذا لا بأس به، كما حكى عن عمرو بن عبد العزيز وأبي حنيفة والشافعي قالوا: تلك دماء طهر الله عنها أيدينا

فسطهر عنها ألسنتنا. والعمرية من المعتزلة - وهم أصحاب عمرو بن عبيد أحد الرئيسين وأتباعه - قالوا: كلا الفريقين في كل

وقعة فاسقان. وقال الواصلية أصحاب واصل بن عطاء رئيسهم: أحد الفريقين لا بعينه فاسق، واتفقوا كلهم على رد شهادة

الفريقين ولو على باقة قتل. والجمهور على إصابة عثمان وعلي

قوله: رواه [لقصة فذك وما نقموا به على عثمان].

قوله: رواه [فيه إشارة إلى كون معاوية من أكابر الصحابة؛ لأن ضمير قوله «ببهم» راجع إلى أكابر الصحابة،

ولفظ المحاربات جمع، فلا يختص بوقعة الجمل].

قوله: رواه [كعمرو بن العاص وابنه عبد الله والنعمان بن بشير].

قوله: رواه [بن يوسف ممن قتل مائة ألف وأربعة وعشرين ألفا صبرا، كما عند الترمذي].

قوله: رواه [وكان ذلك في حق بعض المنافقين علم نفاقهم بالوحي وكذا موقفهم عليه].

من اللعن لبعض من أهل القبلة؛ فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره، وبعضهم أطلق اللعن عليه؛ لما أنه كَفَرَ حين أمر بقتل الحسين، واتفقوا <sup>وإن لم يثبت أمره بقتله</sup> على جواز اللعن على من قتله، أو <sup>أي أجازه، أو نطق أي على يريد</sup> أمر به، أو أجازه ورضي به.

والحق أن رضا يزيد بقتل الحسين عليه السلام واستبشاره بذلك وإهانة أهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه وإن كان تفاصيله آحادا، فنحن لا نتوقف <sup>أي المعنى الذي هو القدر المشترك من معاني الآحاد</sup> في شأنه، بل في إيمانه، لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه. <sup>من عساكره وأمرائه في ذلك</sup>

(١) قوله: **بعضهم إلخ**: تعقبه القاري في «شرح الفقه الأكبر» أولا بمطالبة تصحيح النقل وتعيين الناقل، وأنه ممن يعتمد عليه، فلا ينبغي له أن ييهم قائله. وثانيا بأنه يطالب بإثبات أمره بقتل الحسين. وثالثا بإثبات ترتب كفره عليه، وكلاهما ممنوع. ثم استند بقول الغزالي: إنه لم يثبت أمره به أصلا، وإنه لا يجوز نسبة مسلم إلى كبيرة من غير تحقيق، بل لا يجوز أن يقال: ابن ملجم قتل عليا، ولا أبو لؤلؤة قتل عمر؛ فإنه غير متواتر.

(٢) قوله: **واتفقوا**: [قال القاري: الاتفاق عجيب بعد الاختلاف على أن الجمهور اتفقوا على عدم جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجازه بتعيين اسمه].

(٣) قوله: **بذلك**: [حين بلغه رأس الحسين وحرمه وأهل بيته في الشام].

(٤) قوله: **تواتر إلخ**: أورد عليه علي القاري بوجوه ثلاثة، الأول: أنه لم يثبت بخبر الواحد أصلا فضلا عن التواتر. والثاني: أنه لو سلم فقتل غير الأنبياء حتى الشيخين ليس بكفر إلا بالاستحلال، ولا يطلع عليه إلا عالم الغيب، وإنما كان قتله نظير قتل عمار بن ياسر. والثالث: أنه لو سلم أنه كفر فلا يجوز اللعن على معيّن ولو كافرا؛ لجواز حسن خاتمته وموته على الإسلام وتوفيق التوبة، إلا إذا ثبت الموت على الكفر بالنص كأي لهب وفرعون. انتهى لكن ذكر السيوطي في «تاريخ الخلفاء»: أنه سر بقتلهم فقد ثبت رضاه. نعم الشهرة في العامة غير دليل على الثبوت آحادا أو شهرة فضلا عن التواتر، لكنه ذكر أيضا أنه ندم بعد ذلك كما أمر. وأما قتل غير الأنبياء فالأصل أنه غير كفر، لكنه خالفه بعض العلماء، كمن قال: سب الشيخين أو قتل علي كفر؛ لما أن قاتله أشقى الأمة. ووجه القاري قول أحمد بكفره: بأنه صدر منه ما يكفره: إني جازيتهم بما فعلوا بأسياسي يوم بدر. وقد عرفت ما احتج به عليه أحمد. وأما كونه نظير قتل عمار ففيه خفاء؛ لأنه كان عن استحلال، ولأنه كان بتأويل، ولأنه لم يكن فسقا ولا معصية بل خطأ عن اجتهاد. وصدر عن القاري مؤاخذات على عبارة الشارح أيضا، وعنهما مخلص لا نذكرها مخافة الإطالة.

(٥) قوله: **لا نتوقف**: [أي لا نتردد، بل نجزم بكفره وسوء عاقبته أيضا، كما يدل عليه آثار ما وقع بعده].

من أفاضل الصحابة وأفضلهم الخلفاء الأربعة

## ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم النبي ﷺ

للفظة واحدة مرة

حيث قال ﷺ: «أبو بكر<sup>(١)</sup> في الجنة<sup>(٢)</sup>، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة، وطلحة في الجنة، وزبير<sup>(٣)</sup> في الجنة، وعبد الرحمن في الجنة، وسعد<sup>(٤)</sup> بن أبي وقاص في الجنة، وسعيد بن زيد في الجنة، وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة». بن عبيد الله التيمي بن العوام بن عوف

وكذا نشهد بالجنة لفاطمة<sup>(٥)</sup>، والحسن والحسين<sup>(٦)</sup>؛ لما ورد في الحديث الصحيح أن فاطمة هو روح أخت عمر الزهراء البتول سيدة نساء أهل الجنة، .....

قوله: **أبو بكر إلخ**: هذا لفظ الترمذي أخرجه من حديث عبد الرحمن بن عوف مرفوعا، وكذا من حديث سعيد بن زيد ورجحه. وفي طريق ذكر التسعة، وأوله: «عشرة في الجنة»، وآخره: سكت عن العاشر. فقال القوم: ننشدك الله يا أبا الأعور من العاشر؟ قال: نشدوني بالله، أبو الأعور في الجنة. وهذا من طريق حميد بن عبد الرحمن عنهما. وأخرج عن عبد الله بن ظالم عن سعيد قال: أشهد على التسعة أنهم في الجنة، ولو شهدت على العاشر لم آثم. قيل: وكيف ذلك؟ قال: كنا مع رسول الله ﷺ... قال: رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف. قيل: فمن العاشر؟ قال: أنا. قال الترمذي: حسن صحيح، وقد روي من غير وجه عن سعيد بن زيد، ثم أخرجه عن عبد الله بن الأحنس عن سعيد وحسنه. والحديث أخرجه أحمد وأبو داود وابن ماجه والضياء في «مختارته» عن سعيد. وفي بعض طرق الحديث: «النبي في الجنة، أبو بكر» الحديث. ولم يذكر أبا عبيدة. به يظهر أن الكثرة وجدت في الطبقة الثانية، فيكون مشهورا، أو من الأحاد لا متواترا، فلا قطع به، بل من جهة أن هؤلاء مناقب منفردة أيضا بما يقطع بشارتهم، وكذا وردت البشارة لغيرهم، فلا حصر يقصد كما يذكره الشارح، وإنما إفحامه؛ إرغاما لأنوف المبتدعة، وإظهارا لما وردت لهم مرة واحدة مشتركة.

قوله: **حد** [أي من أول الأمر، وإلا فكونها مقرا بالمآل نصيب كل مؤمن].

قوله: **مر** [هو ابن أخي خديجة وابن عمه بلعها].

قوله: **وسعد** [هو أول من رمى بسهم في سبيل الله، وأول من جمع له النبي أبويه].

قوله: **م صم** [ولأمها خديجة وعائشة بما ورد لهما فيه أخبار صحيحة].

قوله: **سعد ح** أخرجه الحاكم عن أبي سعيد رفعه به، في آخره: «إلا مريم بنت عمران»، والشيخان عنها رفعته: «يا فاطمة، ألا ترضين أن تكوني سيدة نساء المؤمنين»، وأخرج الترمذي عن حذيفة رفعه: «إن هذا ملك لم ينزل الأرض قط قبل هذه الليلة، استأذن ربه أن يسلم علي ويشرني بأن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة، وأن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة». وحسنه الترمذي، وأخرجه أحمد والنسائي وابن حبان عنه، وأخرج البخاري وأبو يعلى وابن حبان والطبراني =



## وأن الحسن والحسين سيّدا

= والحاكم عن أبي سعيد رفعه: «الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنة، إلا ابني الخالة عيسى ابن مريم ويحيى بن زكريا وفاطمة سيّدة نساء أهل الجنة إلا ما كان من مريم». وللحديث طرقٌ ومنها مناقب حمّة. والاختلاف في الفصل بينها وبين خديجة ومريم وأسبّة وعائشة مشهور ذكرنا بدا منه في حواشي «المسند»، لكنه مشكل بعد هذه النصوص الصريحة. وورد في إشارة دريتها بالحجة أيضا، كما روى الرار والطبراني وأبو نعيم وتقدم في «فوائده» مرفوعا: «فاطمة أحصنت فرجها، فحرم الله دريتها على النار»، والحافظ أبو القاسم الدمستقي مرفوعا: «إن الله قد فطمها وذريتها من النار»، والسائي: «إن ابني فاطمة حوراء آدمية لم تحض ولم تنطم، وإنما سماها فاطمة؛ لأن الله فطمها ومحبيها عن النار». وأخرج الصراي بسند تقاب مرفوعا: قال لها «إن الله غير معدنك ولا أحدا من ولدك» وحديث: «حوراء لم تحض» الحديث أخرجه الخطيب عن ابن عباس رفعه، وفيه أحمد بن جميع. وحديث «فطم محبيها» أخرجه عن أبي هريرة، وفيه محمد بن زكريا. وذكره ابن خوزي في «الموضوعات». وحديث تحريم دريتها على النار أخرجه ابن عدي عن ابن مسعود مرفوعا وضعفه هو والعقبلي. وصححه الحاكم، وتعقبه الذهبي. وأخرجه ابن شاهين وابن عساكر من وجه آخر، ورواه المهرواني عن حمده واحطيط من طريق أبي نعيم، والطبراني عن ابن عباس انتهى لفظ «الذرية» لها عام لأولادها البطنية وغيرها، أي أولاد أولادها وإن سفلت.

ثم فصلها على النساء ظاهر، وبه صرح السبكي وغيره، لكن قال السالمي: فضلها على عائشة مذهب الشيعة، وعندنا عائشة أفضل منها كأبي بكر من علي. انتهى وهذه طريق تعدية للفضل كما مر في أولاد الخلفاء، لكن قضية قولهم في منشأ الفضل الكني: هو فضل خديجة بسوابقها، وفضل فاطمة بشرف جوهرها، وعائشة بفقاهاها. ثم اعلم أن النساء المؤمنة أفضل من الحور العين؛ لحديث أم سلمة: قلت: يا رسول الله، نساء الدنيا أفضل أم الحور العين؟ قال: «نساء الدنيا أفضل من الحور العين كفضل الظهارة على البطانة». قلت: يا رسول الله، وم ذلك؟ قال: «لصلاقتن وصيامهن وعبادتهن الله عز وجل»، أخرجه الطبراني في «معجمه الأوسط» و«الكبير».

قوله

له طرق، منها: ما مر، ومنها حديث أبي سعيد أخرجه أحمد والترمذي. وحديث علي وحديث جابر وحديث أبي هريرة وحديث أسامة وحديث البراء أخرجهما الطبراني، وحديث ابن مسعود أخرجه ابن عدي في «كامله» كلهم مرفوعا بهذا اللفظ، وحديث علي وحديث ابن عمر أخرجهما ابن عساكر، وحديث ابن عمر أخرجه ابن ماجه والحاكم، وحديث قرة وحديث مالك بن الحويرث أخرجهما الطبراني، وحديث ابن مسعود أخرجه الحاكم، كلهم مرفوعا: «إبناي هذان الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنة، وأبوهما خير منهما». وحديث جابر أخرجه أبو يعلى في «مسنده» مرفوعا: «من سره أن يطر إلى سيد شباب أهل الجنة فليطر إلى الحسن». وأخرج الطبراني عن عقبة بن عامر رفعه: «الحسن والحسين سبعا العرش، وليسوا معلقين». ولهما مناقب حمّة، وهذا الحديث بلفظه أخرجه مسلم من حديث خديجة مرفوعا. وصححه الترمذي من حديث الحذري، وزيادة استثناء «ابني الخالة عيسى ويحيى» عند أحمد، وصححه بما ابن حبان والحاكم. وما قاله ابن معين: إنه باطل من حديث أبي معاوية عن الأعمش عن عطية عن أبي سعيد. انتهى وذلك لأنه =

شباب<sup>(١)</sup> أهل الجنة. وسائر الصحابة لا يذكرون إلا بخير، ويرجى لهم أكثر<sup>(٢)</sup> مما يرجى لغيرهم<sup>(٣)</sup> من المؤمنين.

ولا تشهد<sup>(٤)</sup> بالجنة<sup>(٥)</sup> والنار لأحد بعينه، بل تشهد بأن المؤمنين<sup>(٦)</sup> من أهل الجنة<sup>(٧)</sup>، والكافرين من أهل النار.

خالد بن عبد الله

أي الإقامة

وروى المسح على الخفين في سنن وأحضر

حالة المعطلة والسير وحالة الاستقرار

لأنه وإن كان زيادة على الكتاب، .....  
٣ تخصيص العام أو تقييد المطلق

= رواه عن أبي معاوية سويد بن سعيد، فقد رده الدارقطني بأنه وجدته في مسند إسحاق بن إبراهيم المنجنيقي وكان ثقة رواه عن أبي كريب عن أبي معاوية سواء، فتخلص سويد.

قوله: شباب: [خصوص الشباب غير ملحوظ، وأتى به؛ لحالهما كما في حق الشيخين: «سيدا كهول أهل الجنة»، وإلا فلا كهول في الجنة.]

قوله: [فيما صدر منهم في صورة شر، لا عن قصد وعزيمة.]

قوله: [لما لهم من الفضل وقرب الحق.]

قوله: فيه أنه قد ورد لغير هؤلاء بأعيانهم أيضا كثيرا، فوجب الشهادة، كما عند مسلم في جدنا عبد الله ابن سلام: «إنه في الجنة». وقد ورد: «إنه عاشر عشرة»، وكذا لخديجة وعائشة وجميع أهل بدر والحديبية، بل أثبت ابن حزم أن الصحابة كلهم في الجنة وقد سبق، فتذكر.

قوله: بالجنة: [لا ابتداء ولا بقاء؛ لعدم علمنا بالغيب.]

قوله: [بما ورد من الأخبار تواترا.]

قوله: ولو بالآخرة، ونصوص القرآن له شاهدة وعليه يحمل حديث عبادة رفعه: «من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله حرم الله عليه النار». أخرجه الترمذي وصححه، وقال: وفي الباب عن أبي بكر وعمر وعلي وطلحة وجابر وابن عمر وزيد بن خالد. انتهى حمله عليه الترمذي نقلا، لكنه خلاف ظاهر اللفظ، وهو أحق أن يستدل به على البشارة لكل مسلم، وأجلى مما استدل به ابن حزم في حق الصحابة، إلا أن يراد بالشهادتين الكاملتان، حتى لا يشوبهما شيء من الذنب؛ فإنه منزل لهما كما تقدم، فتذكر.

قوله: ونرى إلخ: مسألة فقهية اعتبرها أبو حنيفة وغيره من علامات أهل السنة والجماعة، ومما به الامتياز لهم عن غيرهم، وأجمع على جوازه حضرا وسفرا من يعتد به في الإجماع، حتى يجوز للمرأة ملازمة البيت والزمن الذي لا يمشي. وأنكرته =



وقال الحسن البصري رحمته الله: أدركت سبعين نفراً من الصحابة رحمهم الله يرون المسح على الخفين.

أي شخصاً يعتقدون جواره

ولهذا قال أبو حنيفة رحمته الله: ما قلتُ بالمسح على الخفين حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار. وقال

ظاهراً بلا خفاء وصولاً ودلالة

الكرخي رحمته الله: أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين؛ لأن الآثار التي جاءت فيه في حيز

لا يحرقه بل إكثار التواتر السريع

التواتر .

أي في مقامه

وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من أهل البدعة، حتى سئل أنس بن مالك رضي الله عنه

الخدام النبوي عشر سنين

بجهله أنه لا يجوز نسخ الكتاب بأخبار الآحاد

للتأويل وتسويل

= يراد بالتطهر طهارة الرجلين.

قوله: وقال الحسن إلخ: [هو ابن أبي الحسن يسار أبو سعيد تاج العرفاء] نقله في «الإمام» عن ابن المنذر أنه قال: روي عن الحسن أنه قال: حدثني سبعون من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: أنه مسح على الخفين. وقال ابن عبد البر في «الاستذكار»: روى عنه المسح نحو أربعين من الصحابة، ولم يرو عن أحد منهم إنكاره، إلا عن ابن عباس وعائشة وأبي هريرة، فأما ابن عباس وأبو هريرة فجاء عنهما خلافه بالأسانيد الحسان، وعائشة أحالته على علم علي كما مر. انتهى قلت: جاء عنها أيضاً خلافه، بل لا أصل لإنكارها، قاله الشيخ.

قوله: في حيز التواتر إلخ: فيه أخبار مرفوعة كثيرة، ١- حديث جرير البجلي وإسلامه بعد المائدة، أخرجه الستة، وابن خزيمة في «صحيحه»، والحاكم وصححه، والطبراني في الأوسط مؤرخاً بحجة الوداع. ٢- وحديث المغيرة أخرجه الستة، والحاكم وصححه، ورواه الطبراني قولاً مع التوقيت، وأن الخلع ناقض. ٣- وحديث سعد أخرجه البخاري وأبو حنيفة مع تصديق عمر له. ٤- وحديث عمرو بن أمية أخرجه البخاري عنه فعلاً. ٥- وحديث حذيفة فعلاً أخرجه مسلم والإسماعيلي في «صحيحه»، وأبو نعيم في «مستخرجه». ٦- وحديث بلال فعلاً أخرجه مسلم مختصراً، والنسائي مطولاً بقصته. ٧- وحديث بريدة أخرجه الخمسة عنه فعلاً يوم الفتح، وأخرجه ابن مندة وصححه. ٨- وحديث علي رضي الله عنه أخرجه مسلم، ومر. ٩- وحديث صفوان بن عسال قولاً مع التوقيت وعدم المسح عند الجنابة أخرجه النسائي وابن ماجه والترمذي وصححه، وابن خزيمة وابن حبان في «صحيحهما»، وأحمد في «مسنده»، والطبراني في «معجمه». ١٠- وحديث خزيمة بن ثابت قولاً مع التوقيت أخرجه أبو داود وابن ماجه والترمذي وصححه، وابن حبان في «صحيحه».

١١- وحديث ثوبان قولاً بلفظ «التساخين» أخرجه أبو داود وأحمد والحاكم، وصححه على شرط مسلم، والطبراني. ١٢- وحديث أسامة بن زيد عن بلال فعلاً أخرجه الحاكم، وصححه على شرط مسلم، وابن خزيمة في «صحيحه». ١٣- وحديث عمر تقريراً أخرجه ابن ماجه، ورواه البزار في «مسنده»، وفيه توقيت، وأبو يعلى، وفيه شرطية الطهارة عند اللبس، والدارقطني في «علله». ١٤- وحديث أبي بن عمارة قولاً مع عدم التوقيت أخرجه أبو داود وابن ماجه والحاكم. ١٥- وحديث سهل بن سعد فعلاً وقولاً أخرجه ابن ماجه وابن السكن. ١٦- وحديث أنس فعلاً أخرجه ابن ماجه وابن حبان في «صحيحه» =



= والطبراني في «أوسطه». ١٧- وحديث عائشة قولاً من طريق شريح عنها مع التوقيت، أخرجه النسائي في «سننه الكبرى»، ورواه الدارقطني من وجه آخر عنها فعلاً، وفيه: يمسح منذ أنزلت عليه سورة المائدة حتى لحق بالله تعالى. وهو سد باب النسخ ونسخ للمائدة. ١٨- وحديث أبي بكر، وم. ١٩- وحديث عوف بن مالك قولاً مع التوقيت أخرجه أحمد وإسحاق والبخاري في «مسانيدهم»، والطبراني في «أوسطه»، قال أحمد: أجود حديث في المسح؛ لأن تبوك آخر غزوة غزاها. ٢٠- وحديث أبي بكره وقد مر.

٢١- وحديث أبي أيوب فعلاً أخرجه ابن راهويه في «مسنده»، والطبراني. ٢٢- وحديث أبي هريرة فعلاً، وفيه: «إني أدخلتهما وهما طاهرتان» في جواب «رجليك لم تغسلهما». أخرجه أحمد والبيهقي في «سننه»، ورواه ابن أبي شيبة والبخاري قولاً مع التوقيت. ٢٣- وحديث أبي بزة الأسلمي فعلاً أخرجه البخاري في «مسنده». ٢٤- وحديث ابن عباس فعلاً أخرجه هو، وحديث جابر فعلاً دواماً إلى الموت أخرجه هو بلا دوام، والطبراني معه، وأخرجه الترمذي عنه أنه السنة. ٢٥- وحديث سلمان فعلاً أخرجه ابن حبان في «صحيحه». ٢٦- وحديث ربيعة بن كعب فعلاً أخرجه الطبراني والعقيلي، وأعله بالواقدي. ٢٧- وحديث أسامة بن شريك فعلاً بالتوقيت حضراً وسفراً أخرجه أبو يعلى. ٢٨- وحديث البراء قولاً مع التوقيت أخرجه الطبراني، ورواه ابن عدي في «كامله»: يمسح على الخفين حتى قبض. وأعله بسوار بن مصعب. ٢٩- وحديث عوسجة بن مسلم عن أبيه فعلاً أخرجه الطبراني والبخاري، وأعله، وصوّبه في «الإمام» من رواية عبد الله بن أحمد. ٣٠- وحديث أبي طلحة فعلاً أخرجه الطبراني في «صغيره».

٣١- وحديث أوس الثقفي فعلاً أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه». ٣٢- وحديث يسار قولاً مع التوقيت أخرجه العقيلي في «ضعفائه»، وأعله بالهيثم. ٣٣- وحديث ابن مسعود تقريراً مع التوقيت أخرجه ابن عدي في «كامله»، والبخاري في «مسنده»، وأعله ابن عدي بسليمان بن يسير عن ابن معين والبخاري، وأخرجه الطبراني في «أوسطه» من وجه آخر عنه، لكن أبا عبيدة منقطع عن أبيه عبد الله. ٣٤- وحديث أم سعد الأنصارية فعلاً أخرجه ابن عدي، وأعله بمحمد بن زاذان، وأخرجه أبو عبيد في «معرفة الصحابة» من وجه آخر. ٣٥- وحديث خالد بن عرفة قولاً مع التوقيت أخرجه مسلم بن سهل الواسطي في «تاريخ واسط». ٣٦- وحديث أبي أمامة فعلاً أخرجه الطبراني والعقيلي، وأعله بمروان بن أبي سلمة مجهول. ٣٧- وحديث عبادة ٣٨- وحديث ثوبان وأبي أمامة ٣٩- وحديث الشريد ٤٠- وحديث عبد الله بن رواحة وأسامه بن زيد ٤١- وحديث عبد الرحمن بن حسنة ٤٢- وحديث عمرو بن حزم كلهم فعلاً.

٤٣- وحديث يعلى بن مرة وأسامه بن شريك قولاً مع التوقيت ٤٤- وحديث عبد الرحمن بن بلال ٤٥- وحديث عمرو بن بلال، هذه كلها أخرجه الطبراني في «معجمه». ٤٦- وحديث عبد الله بن عمر فعلاً وقولاً أخرجه الطبراني في «أوسطه» من طريق سالم عنه بسند ثقات ووجه صحيح، وقولاً توقيتاً من طريق نافع عنه بسند لا مغمز فيه. ٤٧- وحديث مالك بن سعد قولاً مع التوقيت، أخرجه أبو نعيم في «معرفة الصحابة». ٤٨- وحديث مالك بن ربيعة فعلاً وقولاً مع

عن أهل السنة والجماعة، فقال: أن تحب الشيخين، ولا تطعن في الختين، وتمسح على الخفين.  
في نسخة الصحاح  
بغمة وصادرة وبادرة

### ولا نحرّم نبيذ التمر

[وفي نسخة: «الحرة». (مصحح)]

وهو أن ينبذ تمر أو زبيب في الماء، فيجعل في إناء من الخزف، فيحدث فيه لذع، كما في  
تمسك على زنة «حبيب»: أن يترك  
سورس تجري بفتحين حال  
 الفقاع، كأنه نهي عن ذلك في بدء الإسلام؛ لما كانت الجرار أواني الخمر، ثم نسخ، فعدم  
شراب جو  
 تحريمه من قواعد أهل السنة، خلافاً للروافض، وهذا بخلاف ما إذا اشتد، وصار مُسكرًا؛  
أي النبيذ  
 فإن القول بحرمة<sup>(٧)</sup> قليله<sup>(٨)</sup> وكثيره مما ذهب إليه كثير من أهل السنة.

= التوقيت أخرجه هو. ٤٩- وحديث أبي ذر فعلا بلفظ «الموقين» أخرجه الطبراني في «أوسطه». فانظر إلى هذه الكثرة، وأكثرها صحيحة، وفيها التوقيت، وفي أسانيد أكثر أحاديث عدم التوقيت كلام عرف في موضعه، ولذا اختار الجمهور التوقيت، وهو الأصل في خلاف الأصل.

١. قوله: **عن أهل السنة**: [أي سنة الشارع وما عليه جماعة الصحابة.]

٢. قوله: **ولا نحرّم إلخ**: أحاديث شريه قد أخرجه مسلم في «صحيحه» من طرق عن ابن عباس وغيره، وفيها: «قرة طيبة وماء طهور». وكذا أحاديث جواز الانتباز كثيرة، وأخرج ابن حبان في «صحيحه» عن ابن مسعود: «إني نهيتمكم عن نبيذ الأوعية إلا وإن وعاء لا يحرم شيئا، وكل مسكر حرام».

٣. قوله: **المنع**: [بوزنه كذا في نسخة أخرى: «أرويا شراب فير مسكر».]

٤. قوله: **في نسخة**: [عند التشديد في باب الخمر حتى حرم الختم والنقير والمزفت.]

٥. قوله: **تم نسخ إلخ**: أخرجه مسلم من حديث بريدة، وذلك كما نسخ تحريم الانتباز.

٦. قوله: **من نسخة**: [أي من مميزاتهم، لا من مقدمات عقائدهم كأنه اسم لهم وخاصة.]

٧. قوله: **حديث إلخ**: الحديث: «كل مسكر حرام». أخرجه مسلم وابن حبان وعبد الرزاق عن ابن عمر مرفوعا، وروى ابن أبي شيبه عن الضحاك عن ابن عباس: النبيذ الذي إذا بلغ فسد، وأما ما ازداد على طول الزمان جودة فلا خير فيه. وروى محمد في «الآثار» عن ابن زياد أنه أفطر عند ابن عمر فسقاه شرابا، فكأنه أخذ منه، فلما أصبح غدا إليه، فقال له: ما هذا الشراب، ما كدت أهتدي إلى منزلي؟ فقال ابن عمر: ما زدناك على عجوة وزبيب. وابن زياد مجهول، والضحاك منقطع عن ابن عباس. وقد روى مسلم من حديث الخدري جواز انتباز زبيب وتمر على حدة، لا خلطا، والمراد به الشدة، كما رواه محمد في «الآثار» عن النخعي، فافهم.

٨. قوله: **قليله**: [أي قليل ذلك اشتد، وهو إضافة الصفة أو الفرد إلى الكلي.]



ولا يصل العبد ما دام عاقلاً<sup>(٢)</sup> بالغاً إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي

أي إلى مقام سقوطهما

لعموم<sup>(١)</sup> الخطابات الواردة في التكليف، وأجماع المجتهدين على ذلك. وذهب بعض

الشرعية بلا خصوص وقت وهو حجة أي عدم السقوط أو عدم الوصول

الإباحيين<sup>(٢)</sup> إلى أن العبد إذا بلغ غاية المحبة وصفاء قلبه، .....

= اختلافاً. وبعد القطع بأن كلا من ولاية النبي ونبوته أفضل وأسمى وأقوى بكثير من ولاية الولي، وإنما الخلاف في تفاضل وصفي ولاية النبي ونبوته، لا في ولاية الولي ونبوة النبي، ولا في ولايتي النبي والولي. وقد انكشف لبعض المشايخ مرتبة هي أقصى مدارج الولاية يسمى صاحبها الإمام وقطب الإرشاد بالأصالة، كأنه ميزاب الفيوض الباطنة الربانية والأسرار الملكية العلية، لا يحصل لأحد منها شيء إلا بوسطه، ولا منصب من ماصب الولاية ولا ما يتعلق به إلا به، وهو الولي المنصرف الأفسر، وكان ذلك من عهد آدم وخلقه منوطاً بروح علي المرتضى مستمراً إلى ظهور عنصره. ثم مجموعهما إلى قبضه وتوفيه، ثم بابه الحسن. ثم بالحسين، ثم بابه علي، ثم بابه محمد، ثم بابه جعفر، ثم بابه موسى، ثم بابه علي الرضا، ثم بابه محمد التقي، ثم بابه علي النقي، ثم بابه الحسن العسكري إلى ظهور الشيخ عبد القادر الجيلي رحمته الله ثم بعنصره إلى حياته، وبروحه بعد وفاته إلى ظهور المهدي الموعود، ثم بروحه المتعلق بجسده إلى حياته، ثم بروحه إلى نفخ الصور. وقال المجدد للألف في مكاتيبه: رأس قطب المدار تحت قدم علي المرتضى، وبشاركه فيه سيدة النساء الزهراء وابناها الحسنان، يتصرف فيما تحته بهذه العلاقة والقوة وجهات وجوههم. والترتيب الأول نقله بعض القضاة في سيفه المسلول.

قوله: **العبد:** [بالفرق والانحماك في العلوم أو العبادات].

١. قوله: **عاقلاً إلخ:** خرج به الصبي والمجنون والمبرسم والمغشي عليه إذا امتد عليه الغشي وأمثاله؛ فإنه غيرهم. الخطاب وهو شرط التكليف، ولعل السر أن الظاهر عنوان الباطن، والحوادث متجددة الأحوال متعاقبة الشؤون لمحة فلمحة، مقتضية العوارض متقدمة اللواحق على تصرف الزمان واستمراره وسيلانه، والوجودات اللاحقة المزيلة للأعدام السابقة أو اللاحقة - وهي النعم الإلهية - متوالية متصلة اتصال الحركة، لها أفراد آنية وزمانية غير متناهية موجودة بالقوة، وفرد زماني تدريجي سيال كالآل السيال والحركة بمعنى التوسط والنقطة الراسمة، وهذه من شواكل الباطن تمطر عليه من سحب الظاهر غالباً، فما لم يتعرض بأمور وشواغل منقية مشرقة منيرة للظواهر لم يتصور نفاء صفاء الباطن على الاستمرار؛ لعدم بقاء الظاهر عليه؛ بناء على كون الشؤون متجددة، فالبواطن كالأمهات السفلية، والظواهر كالأباء العلوية، فكما لم يتصور استقامة العلم العنصري إلا بإقامة الأجرام الأثرية على الفيوض المستمرة: فكذا هذا، فتدبر؛ فإنه لطيف.

٢. قوله: **لعموم إلخ:** [ولقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ (القيامة: ٣٦)]. ولأنه عليه السلام مأمور بالعبادة إلى الموت؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ (الحجر: ٩٩)، وقد أجمع المفسرون على أن المراد باليقين الموت. ولقوله تعالى: ﴿لَيْسَ أَشْرَكَكَ لِيَحْبِظَنَّ عَمَلُكَ﴾ (الزمر: ٦٥). وفيه آيات كثيرة وأخبار غزيرة.

٣. قوله: **إلخ:** [من الفرقة الإباحية القائل حماعتهم: إن كل شيء مباح؛ لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة: ٢٩)، فلا واجب ولا حرام بالاختيار الكلي].



وَأَخْتَارَ الْإِيمَانَ عَلَى الْكُفْرِ مِنْ غَيْرِ نِفَاقٍ، سَقَطَ عَنْهُ الْأَمْرُ وَالنَهْيُ، وَلَا يَدْخُلُهُ اللَّهُ النَّارَ بَارِتَكَابٍ

الكبائر. وبعضهم إلى أنه تسقط عنه العبادات الظاهرة ، وتكون عبادته التفكير. وهذا كفر  
 أي ذهب <sup>بوجه كمالاً</sup> <sup>لكونها من أعمال القلب</sup>  
 وضلال؛ فإن أكمل الناس في المحبة والإيمان هم الأنبياء، خصوصاً حبيب الله تعالى ﷺ، مع أن  
 صاهر هذه البشر صاهر <sup>أي محبوبة الرسول</sup> <sup>كما من</sup> <sup>منهم</sup>

وأما قوله عليه السلام: «إذا أحب الله عبدًا لم يضره ذنب»<sup>٤</sup> فمعناه<sup>٣</sup> أنه عصمه<sup>٣</sup> من الذنوب، فلم يلحقه المؤذن بالسقوط  
بالعاقبة بالنار<sup>٤</sup> لا أنها تصدر عنهم لكنها لا تضرهم<sup>٣</sup>

ضررها.

هو العقاب

(١) قوله: العبادات الظاهرة: [الصادرة عنه بجوارحه].

(٢) قوله: **واكمل إلخ:** لحديث سعد بن أبي وقاص: قلت: يا رسول الله، أيّ الناس أشدّ بلاء؟ قال: «الأنبياء، ثم الأمثل فالأمثل، فيبتلي الرجل على حسب دينه، فإن كان دينه صلبا اشتدّ بلاؤه، وإن كان في دينه رقة ابتلي على حسب دينه، فما يبرح البلاء بالعبد حتى يتركه يمشي وما عليه خطيئة»، أخرجه الترمذي في «جامعه»، وابن ماجه في «سننه»، والدارمي وأحمد وأحمد بن منيع وأبو يعلى وابن أبي عمرو في «مسانيدهم»، وصححه الترمذي وابن حبان والحاكم، وأخرجه أيضا من طريق آخر عنه، ونحوه عند البخاري في «صحيحه»، وروى أبو حنيفة نحوه في «مسنده»، وشرحناه في حواشيه. ولذا ترى الأنبياء عوتبوا بأدنى الزلة، ومنه قول أبي سعيد الخزاز: «حسنات الأبرار سيئات المقربين»، أخرجه ابن عساكر في ترجمته.

(٣) قوله: **إذا أحب إلخ:** لم يوجد بلفظه، وروى الخطيب عن عمر مرفوعاً: «كما لا ينفع مع الشرك شيء كذا لا يضر مع الإيمان شيء»، وفي سننه المنذر بن زياد الطائي، قيل: كذاب. وأخرجه الطبراني وأبو نعيم في «الحلية» من وجه، وروى العقيلي في «كتابه» عن أنس مرفوعاً: «من كانت له سحجة من عقل وغريزة من يقين لم تضربه ذنوبه شيئاً» الحديث. وفيه ميسرة بن عبد ربه كذاب. وأخرجه الحكيم الترمذي من وجه آخر، وأبو نعيم في «الحلية»، وفيه سليمان بن موسى ضعيف. وروى أحمد في «مسنده» عن أنس مرفوعاً حديثاً في وصف المعمر، وفيه: «فإذا بلغ سبعين أحبه الله وأحبه أهل السماء، فإذا بلغ ثمانين قبل الله حسناته ونجاها عن سيئاته، فإذا بلغ تسعين غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وسمي أسير الله في أرضه، وشفع لأهل بيته». وأخرجه ابن منيع في «مسنده» بنحوه، ورواه البغوي في «معجمه» وأبو يعلى في «مسنده» عن عثمان مرفوعاً، ورواه عن عائشة مرفوعاً بلفظ: «من بلغ الثمانين من هذه الأمة لم يعرض ولم يحاسب وقيل: ادخل الجنة». وفي أسانيدهم كلام لكن الحديث حسن أو صحيح، وفي معناها أحاديث أخر تركناها.

(٤) قوله: **فمعناه:** وأما معنى ما روي عن بعض الصوفية أن السالك إذا نال مقام المعرفة سقط عنه تكليف العبادة فهو أن العارف يصدر عنه العبادة بلا كلفة ويسقط عنه مشقتها كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ۝ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ

## والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها

ما لم يصرف عنها دليل قطعي، كما في الآيات التي تشعر بظواهرها بالجهة<sup>(١)</sup> والجسمية<sup>(٢)</sup>، ونحو ذلك. لا يقال: هذه ليست من النصوص، بل من المتشابه. لأننا نقول: المراد بالنصوص<sup>(٣)</sup> ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم<sup>(٤)</sup>، .....

= مُلْقُوا رَبَّهُمْ (البقرة: ٤٥). فيكون العبادة خلقه تصدر عنه بلا تكلف، بل طبعاً وهوى من نفسه كما ذكر عن عائشة من عظيم خلقه ﷺ: كان خلقه القرآن، بل يتلذذ بالعبادة وينشرح بها قلبه ويزداد نشاطه كما روي عن أنس مرفوعاً: «جعلت قرّة عيني في الصلاة». أخرجه الطبراني في «أوسطه» و«صغيره»، والخطيب في «تاريخ بغداد»، والنسائي من طرق أخرى، ومؤمل بن إهاب في «جزئه» عنه بلفظ: «جعل قرّة الحديث». وابن عدي في «كامله» من وجه آخر، وأحمد وأبو يعلى في «مسنديهما»، وأبو عوانة في «مستخرجه الصحيح» والطبراني في «أوسطه»، والبيهقي في «سننه»، وآخرون من طرق. ونقل عن المرتضى أنه لو خبرت بين الجنة والمسجد لاخترت المسجد؛ لأنه حق الله سبحانه، والجنة حظ النفس. انتهى ومنه ما اختار بعض الأولياء طول الحياة على الموت مع أن فيه الوصال.

قوله: **تحمل إلخ:** هذا أصل كبير لأهل السنة، له فروع منشعبة كثيرة، لها فروع أيضاً، به يتميز الجماعة من غيرها تمام التميز، وسنذكره في الخاتمة إن شاء الله تعالى.

(١) قوله: **ظواهرها:** [ظواهر معانيها لعدم الضرورة إلى الصرف].

(٢) قوله: **كما في إلخ:** مثال للمنفى، لا للنفي، فالتشابهات لفظاً أو معنا كالمقطعات وآيات الصفات لا تحمل على ظواهرها مع درك الكيفية اتفاقاً؛ لقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ (آل عمران: ٧). ولذا اختار السلف عدم التأويل مع الإيمان بحقيقتها، والاعتراف بالعجز عن درك كيفها، وإحالتها على الله تعالى احترازاً عن ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل، فيكون رداً على الجهمية والجسمية المشبهة، والخلف اضطروا إلى الصرف والتأويل بإزاء أهل البدعة.

(٣) قوله: **بالحكم:** [كقوله تعالى: ﴿فَقَتَّمْ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٥)، وقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (الحديد: ٤)].

(٤) قوله: **بالحكم:** [كقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (المائدة: ٦٤)، وقوله: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (الطور: ٤٨)].

(٥) قوله: **بالحكم:** أي لا مصطلح الأصول، وهو بإزاء الظاهر والمفسر، فما لا يخفى ظاهر، والظاهر المسوق له نص، ومع عدم سوغ التأويل مفسر، ومع [عدم] جواز التبديل محكم.

قوله: **بالنصوص:** [معناها، لا الأعم الشامل لكل نظم من القرآن].

قوله: **الظاهر والمفسر والمحكم:** [ويقابلها الخفي والمشكل والجمل والمتشابه].

بل ما يعم أقسام النظم، على ما هو المتعارف.

في العرف، لا عند الأصول

**والعدول عنها أي عن الظواهر إلى معانٍ بدعيها** **أهل الدار، وهم** الملاحدة، وسموا

جمع «ملحد» على غير قياس

أي معانيها الظاهرة

الباطنية؛ لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها، بل لها معانٍ باطنية، لا يعرفها إلا المعلم،

وجه التسمية

محمولة

بل كهي بما عن الودائع الباطنة

وقصدتهم بذلك نفي الشريعة بالكلية، **الحاد** أي ميل وعدول عن الإسلام، واتصال

وقلعهما ونفيعها

والتصاق **بكفر**؛ لكونه تكذيباً للنبي **عليه السلام** فيما عُلِمَ بحقيقته به بالضرورة.

دهري إطلاق عماد

وإن أوردوا حسب الظاهر بالسفسطة ما ليس في قبوحيه

قوله: **يدعيها**: [أنها أرادت لا أنها لوحظت فقط].

(٢) قوله: **وهم إلخ**: أي ما أراد به الصوفية؛ فإنهم حلوها على ظواهرها، ثم استخرجوا منها بعض الدقائق، لا قصداً بل إشارة، كما قال الغزالي في حديث «لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب»: إنه إشارة إلى أن رحمة الله لا يدخل قلباً ارتسخ فيه صفات سبعية واتسخ بالأوساخ الشهوية.

(٣) قوله: **وقصدتهم إلخ**: أي مقصودهم كالقول بمعنى المقول وكاللفظ والخلق، والحاصل أن مدار الشرع على إثبات الأعمال الظاهرة وإيجابها، وطلب التكليف الجارحية، وملاك بواطنهم إسقاط كل ذلك عن النظر والاعتبار، وإدارة الأمر على الشؤون الباطنة القلبية كما قيل: أصل الصلاة مناجاة الرب بإحضار القلب، لا هذه الحركات بالجوارح، فلو ناجاه بقلبه تخلص وحنف عن ثقل شغل الذمة بالواجب.

وأصل الصوم قهر النفس في الأهوية الثلاثة التي هي أصول لذائد الدنيا، فلو فاز بانقهارها بلا صنع كفى. وأصل الزكاة قطع عرق حب المال، وقلع هواه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ (التعان: ١٥). وقال: ﴿لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (النافقون: ٩). وفيه نصوص غير محصاة. والأصل الكلي فيه حديث الحسن مرسلاً مرفوعاً: «حب الدنيا رأس كل خطيئة». أخرجه البيهقي في «شعبه» بسند حسن، ومراسيله صحاح إذا رواها الثقات كما قاله ابن المديني.

وقال أبو زرعة: وجدت لها أصلاً ثابتاً ما خلا أربعة. وأخرجه هو في «الزهد» وأبو نعيم في «الحلية» من قول عيسى **عليه السلام**، وابن أبي الدنيا من قول مالك بن دينار في «مكائد الشيطان» له، وابن يونس في «تاريخ مصر» من قول سعد بن مسعود التجيبي في ترجمته والديلمي في «فردوسه»، وتبعه ولده من حديث علي مرفوعاً بلا سند. وأصل الحج هو السير إلى الله، وأصل مناسكه السير في الله، والمكابدة والمعاناة والمقاساة فيه، فإذا نال البواطن هذه المقاصد بلا وسائل سقط الوسائط، أو هذه كلها أصول ومعان هادمة لأصل الشرع وبعثة المرسل وقامعة لمبانيها ومقاصدها.

قوله: **التصاق للمراد**، وهو معناه العربي بمعناه اللغوي، وهو الانحراف ومأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (الحج: ٢٥). وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْجِدُونَ فِيْءِ آيَاتِنَا لَا يَحْقُقُونَ عَلَيْنَا﴾ (مصل: ٤٠) =

وأما ما ذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص مصروفة<sup>٢</sup> على ظواهرها، ومع ذلك<sup>١</sup> فيها إشارات خفية إلى دقائق، تنكشف على أرباب السلوك، يمكن<sup>٣</sup> التطبيق بينها وبين الظواهر<sup>٤</sup> المرادة، فهو من كمال<sup>(٥)</sup> الإيثار ومحض العرفان.  
أي خالصة

= وقوله: «بالضرورة» أي بالبدهة وبالصرحة متعلق بقوله: «علم» لا بقوله: «بجته»، ويحتمل تعلقه بقوله: «تكذيبا» أي كونه تكذيبا له ثابت بالبدهة بلا خفاء، وبالجملة هو مشير إلى ظهور كفرهم بهذا القول، ولا يراد بقوله: «بالضرورة» بالوجوب.

قوله: **مصروفة**: أي محمولة عليها بالقصد الأول، وقد مر مثاله، وكذا صرف المتشابه عن ظاهره ليس بإلحاد، بل ولا بجرعة وإن سكت عنه السلف، ومنعه بعضهم. وقال شارح «العقيدة الطحاوية» في إثبات صفة العلو له تعالى: ومنه ما روي عن أبي مطيع البلخي أنه سأل أبا حنيفة عمن قال: لا أعرف ربي في السماء هو أم في الأرض، فقال: قد كفر؛ لأنه تعالى يقول: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥)، وعرضه فوق سبع سموات. انتهى  
وتعقبه القاري في «شرح الفقه الأكبر» بما ذكر ابن عبد السلام في «حل الرموز» عن أبي حنيفة: من قال: لا أعرف الله تعالى في السماء هو أم في الأرض فقد كفر؛ لأن هذا يوهم أن للحق مكانا، ومن توهم له مكانا فهو مشبه. قال القاري: فابن عبد السلام من أجل العلماء وأوثقهم، فيجب الاعتماد على نقله، لا على ما نقله ذلك الشارح، مع أن أبا مطيع رجل وضاع عند أهل الحديث، كما صرح به غير واحد. انتهى

قلت: هذا عجيب من القاري؛ فإنه اعتمد «الفقه الأكبر» وشرحه، وحزم بأنه مصنف الإمام، وكذا في «الوصية» له، وأتى في نسبتها إليه بصيغ الجزم من أنه صنفه أولا وصنفها آخرا، مع أن الراوي له عن الإمام هو أبو مطيع، هذا ممن يصفه بما عرفت، ولا يتجه أيضا ما قدمنا في الذب عنه أن روايته في المذهب معتبرة، لا في الحديث، مع كونه مستبدا في المعتاد الكذب غير مبال به، فمن خف وسهل عليه ذلك في الحديث فلأن يكون في المذهب أخف عليه أولى.

ولو سلم فروايته يكون أولى وأرجح من رواية ابن عبد السلام؛ لأن البلخي سمع أبا حنيفة ذلك بأذنيه بلا واسطة بخلاف ابن عبد السلام، مع أنه يجوز أن يكون بينه وبين الإمام أيضا راوٍ ضعيف أو كذاب مثله، فلا عمدة على أنه لا يعتمد إلا عند الحجة، ولا يقبل بلا سند، حتى أن مراسيل الأئمة متكلم فيها فضلا عن ابنه ذلك، فالأولى أن يقال: إن الإمام طريقه طريقة القدماء السلف، وهو عدم الصرف والتأويل، وعدم التجاوز عن لفظ ورد في النصوص.

قوله: **ومع ذلك**: [أي مع هذا الصرف والعمل].

قوله: **ممكن**: [صفة للإشارات]، أي إشارات غير مضادة للمنطوق].

قوله: **فهو من كمال**: [خبر لقوله: «ما ذهب إليه إلخ»].



## ورّد النصوص

ووجدتها أو طرحها

بأن ينكر الأحكام التي دلت عليها النصوص القطعية<sup>(١)</sup> من الكتاب والسنة، كحشر

استناده

مصنوفه

الأجساد مثلاً، **كفر**؛ لكونه تكذيباً صريحاً لله تعالى ورسوله ﷺ، فمن قذف عائشة رضي الله عنها بالزنى

وحدث معاً

مع براءتها في القرآن

كفر.

واستحلال المعصية الصغيرة كانت أو كبيرة **كفر** إذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي،وقد علم ذلك<sup>(٢)</sup> مما سبق. والاستهانة بها<sup>(٣)</sup> **كفر**. والاستهزاء بالشريعة **كفر**؛ لأن ذلك من أمارات

أي الاستهانة والاستهزاء

تشرع

التكذيب.

(١) قوله: **القطعية**: أي بلا شبهة أصلاً ولو ضعيفة في دلالتها وفي تعيين مصداقها، فلا يرد قطعية النصوص في رؤية الله تعالى يوم القيامة، وفي فضل أكابر الصحابة، ومنهم الخلفاء، وفي أفضلية الشيخين عند القاتل بقطيعتها كالشيخ والأشعري، مع أنه لا يكفر أهل القبلة كما سيأتي، والمعتزلة عامتهم قائلة بأفضلية المرتضى عليهما كما مر، مع أنهم لا يكفرون به عند أحد ولا الشيعة بمجرد ولا التفضيلية. وأما قذف عائشة فتعين المصداق فيه ضروري كتعيين أبيها الصديق في معنى الصحبة في قوله تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ﴾ (التوبة: ٤٠)، فمنكر صحبته كافر، وإنكار صحابيته أمر آخر؛ لأنه معنى شرعي، لا لغوي، وكذا إكفار الصديقة - والعياذ بالله - ليس إنكاراً للمنصوص على ذلك الوجه.

(٢) قوله: **صريحاً**: [فيما شرعوا لهم من الدين].(٣) قوله: **ذلك**: [أي هذا الحكم، أي إكفار المستحل لها].(٤) قوله: **والاستهانة بها**: [أي زعمها هينة خفيفة].

(٥) قوله: **التكذيب إلخ**: لأن التصديق يوجب الرغبة والرغبة والمهابة العظيمة في القلب، وكونه مرغوباً منقهرًا منزجراً عن مظان إساءة الأدب، مستعظماً مبجلاً مرفلاً لأمر الشرع مذلل الطبع لأوامره، ونظيره من أحضر بين يدي الملك الغالب مرغوباً يهابه يمتنع بتصديقه العياني بشأنه وقهره صدور شيء من الاستخفاف والاستهزاء والازدراء به وبأحواله وأوامره، وإلا كان معدوداً من المكذبين؛ لشوكته وجلاله بالنسبة إلى نفسه بخيال من خيالاته أو مجنوناً أو معتوها سفيهاً خارجاً عن مواجب الصحو وعداد ذوي العقول.

قوله: **الكتاب** [لله ورسوله في شرعهما].

وعلى هذه الأصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من أنه إذا اعتقد الحرام حلالاً، فإن كانت حرمة لعينه، وقد ثبت بدليل قطعي<sup>٢١</sup> : يكفر، وإلا فلا، بأن يكون حرمة لغيره، أو ثبت بدليل ظني . وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره، فقال: من استحل حراماً وقد علم في دين النبي ﷺ تحريمه، كنكاح ذوي المحارم.....

قوله: الفتاوى: [من الفقه].

٢١. قوله: **بدليل قطعي** إلخ: مما لا يكون فيه مسرح الرأي ومساح الاجتهاد وإمكان تسلط الاحتمال والتأويل ولو ضعيفاً كما أشرنا إليه، وهذا التقييد من إنا هو على أصول الكلام، وأما على المسالك المسلوكة لأئمة الفقه ومشايخه فلا جدوى؛ لأنهم يكفرون بكثير من الأمور مما اختاره أهل البدعة، كإنكار خلافة الصديق وسب الشيخين، حتى قيل: إنه لا تقبل توبته. ٢٢. قوله: **بدليل فصعي**. [من الشرع، لا العقل فقط، إلا في التوحيد وأمثاله].

قوله: **بمس صي** [أو اطمئناني].

٢٣. قوله: **دوى حذر**. [لقوله: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ» (النساء: ٢٣)]. تمثيل للحرام لعينه الثابت بدليل قطعي كقوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ» الآية (النساء: ٢٣). وأمثال ذلك أصل غايات البعثة كما قال القنوي في «شرح عمدة النسفي»: إن الإنسان إما كامل غير قادر على التكميل كالأولياء، أو مكمل أيضاً كالأنبياء، وإما ناقص كالجهلة، والكمال والتكميل يحصل بالكمال في قوتي النظر والعمل، ورأس الكمالات في القوة النظرية معرفة الله، وفي العملية طاعته تعالى، فمن مرتبته أعلى فيهما فهو كامل الولاية، ومن تكميله فيهما أقوى، فنبوته أكمل.

وعند مبعث نبينا ﷺ كانت الشرائع مندرسة، والحكم بأجمعها منظمسة، وأثار الظلم بادية، وأعلام الجور باقية، والكفر قد طبق الأرض بأكنافها، والباطل ملأها بأطرافها، فالعرب اتخذوا الأصنام آلهة، ووآد البنات شريعة لازمة، والسعي في الأرض بالفساد عادة دائمة، وسفك الدماء طبيعة راسخة، والنهب والإغارة تجارة راجحة، والفرس اشتغلوا بعبادة النيران ووطء الأمهات، والترك مثابرون على تخريب البلاد وتعذيب العباد، مواظبون على الركض في أطراف الأرض من الطول إلى العرض، وجمهور الهند لا يعرفون إلا عبادة الأوثان، وإحراق نفوسهم بالنيران، واليهود مشغولون بالتحريف والتشبيه والتكذيب، والنصارى بالحلول والتثليث والتشبيه، فلما بعث الصادق المصدوق زالت هذه الجهالات الفاحشة والضلالات الباطلة. انتهى ويمثل ذلك أكفر بعض العلماء يزيد بن معاوية بما أنه استحل المحرمات كنكاح الأم والأخت والبنت كما قيل، ويؤيده ما أخرجه أبو يعلى في «مسنده» من حديث أبي ثعلبة الخشني في تناجي أبي عبيدة ومعاذ إذ رفعاً حديثاً فيه: «إنه بدأ هذا الأمر نبوة ورحمة، ثم كائن خلافة ورحمة، ثم كائن ملكاً عضوضاً، ثم كائن عتواً وجبرية وفساداً في الأمة، يستحلون الحرير والخمور والفروج» الحديث. وأخرج نحوه أحمد عن حذيفة، وفي معناه أخبار كثيرة. وبما أنه صدر منه بعض أمور الجاهلية =

أو شرب الخمر<sup>(١)</sup> أو أكل الميتة<sup>(٢)</sup> أو الدم أو الخنزير من غير ضرورة فكافراً، وفعل هذه الأشياء بدون الاستحلال<sup>(٣)</sup> فسق.

ومن استحل شرب النبيذ إلى أن يسكر<sup>شبه</sup> كفر. وأما لو قال لحرام: هذا حلال؛ لترويج السلعة أو بحكم الجهل: لا يكفر. ولو تمنى أن لا يكون الخمر حراماً، أو لا يكون صوم رمضان فرضاً؛ لما يشق عليه: لا يكفر<sup>(٤)</sup>.

عائق كثر  
ما مصدرية وهو الظاهر أو موصولة

= واستحسانها، وعوده إلى شعار أسلافه، واستخفافه واستهزاؤه للشرع والدين كما مر من إنشاد أمثال شعر ابن الزبير، لكن قيل: هذا لم يثبت، وأما الفعل فلا يدل على الاعتقاد.

قوله: **شرب الخمر** [لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ الآية (المائدة: ٩٠)، والأخبار فيه متواترة.]

(٢) قوله: **أكل الميتة**: [لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنَازِيرِ﴾ (المائدة: ٣).]

(٣) قوله: **بدون الاستحلال**: [أي زعمها حلالاً بل اختيارها بشأمة النفس].

(٤) قوله: **أن يسكر إلخ**: أي اعتقد شرب النبيذ البالغ إلى حد السكر متواتر الأحاديث على حرمة المسكر، لكن قد عرفت أنه مختلف فيه.

قوله: **لا يكفر إلخ** لأن الضابط أن الحرام الذي كان حلالاً في الشريعة فتمنى حله لا يكفر؛ لأن الحرمة الأبدية لاقتضاء حكمة أولية مع قطع النظر عن أحوال أشخاص أولين وآخرين، وهما ليس كذلك. فإن قلت: كون الحكمة موافقة حكمة الله تعالى هو مدار التكفير، والأمر في حرمة الخمر كذلك؛ لأن تحريمها على هذه الأمة لاقتضاء الحكمة. فالجواب أن هذه الحكمة مقيدة بزمان، ومخصوصة بحق أمة خاصة لا مطلقة هي مدار التكفير، فإرادة الخروج من المطلقة خروج عن الحكمة مطلقاً بخلاف الأولى؛ لكونه موافقاً للحكمة بوجه دون وجه، فافترقا، كذا قيل. وتعقبه القاري بأنه لا يطابق السؤال، ولا يصح جواباً عنه؛ لأن حرمة الخمر في هذه الأمة لا يقال: إنها موافقة من وجه دون وجه. انتهى

قلت: هذا عجيب؛ لأن الجيب بصدد أن المطموح إليه في باب التكفير هو الحكمة الكلية على وجه العموم لا خصوص الحكمة، فإرادة خروج بعض أفراد هذه الأمة أيضاً عن الحكمة المختصة بهم، لا مطلقاً، بل المختصة ببعض أوقاتهم حيث كانت الخمر حلالاً مثلاً في أول الإسلام لا تكون خروجاً عن مقتضى مطلق الحكمة، ولا عن قضية الحكمة المطلقة فضلاً عن الحكمة مطلقاً؛ فإنه أعم منهما.

قلت: لعل السر هو أن مقتضى الحكمة المأخوذة على إطلاقها يكون ظاهراً صريحاً لا يخفى على أحد بخلاف قضية الخاصة، فإنها غامضة قد لا يدركها الخاصة أيضاً، والمرء إنما يأخذ ويطلب على حسب قدرته في مداركه، لا فيما لا يبلغه قوة دركه.

قال القاري: وفي كون تمنى أمثاله كفراً إشكال؛ لكون الأنبياء تمنوا أنهم لم يخلقوا، وتمنى آدم أنه لم يأكل من السحرة حر لا يقع في متاعب الدنيا، غاية الأمر أن وقوع خلاف الحكمة محال، والتمنى إنما يكون محله المحال على التمني ولا تعرض له =

بخلاف ما إذا تمني أن لا يجرم الزنى وقتل النفس بغير حق؛ فإنه يكفر؛ لأن حرمة هذا ثابتة في جميع الأديان، موافقة للحكمة، ومن أراد الخروج عن الحكمة فقد أراد أن يحكم الله تعالى بما ليس بحكمة، وهذا جهل منه بربه تعالى.

وذكر الإمام السرخسي رحمته في كتاب الحيض: أنه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر<sup>(١)</sup>، وفي النوادر عن محمد رحمته: أنه لا يكفر، وهو الصحيح، وفي استحلال اللواط بامرأته لا يكفر على الأصح<sup>(٢)</sup>.

= بالحكمة؛ لا نفيًا، ولا إثباتًا؛ ليكون سببا لكفر. انتهى قلت: هذا أيضا عجيب؛ فإن الكلام في قضية الحكمة في الأوامر التكليفية، لا في الأوامر التكوينية؛ فإنه لا خلاف في عدم الإكفار بتمني خلافها؛ فإن ذلك حاصل في كل تم، مع أن وجوب الأصلح مما لا نقول به، ولا باستلزام الإرادة للرضاء كما فصل سابقا، مستند بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ (الزمر: ٧) على أن حصر التمني في المحال كما يعيده لفظه مما لا محصل له، وإنما هو أعم منه ومن الممكن المعلوم ومن الممكن الواقع المرجو وغيره كما حقق، فافهم.

١. قوله: **حرمة هذا** [أي الزنى وقتل النفس وغيرهما كالكذب والسرقة وقطع المارة].  
٢. قوله: **ح** لورود النص القطعي على حرمة، وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَظْهَرْنَ﴾ (البقرة: ٢٢٢)؛ فإن دلالة الأمر على الوجوب والنهي على الحرمة ظاهرة، ووجه عدم الإكفار أنه ظني الدلالة؛ لأن الأمر يكون للنبد، والنهي للكره أو التنزيه، مع أن القبح لغيره، وهو مجاورة الأذى، لكن في الأول أنه متى لم يوجد صارف بقي على حقيقته قطعًا، وهذه سنة سائر الأوامر والنواهي، وإلا لجاءت كله ظنية.

وفي الثاني أن الأصل في الأحكام هو التعليل، وإذا أفضى وجود الحكم بوجود العلة إلى كونه ناشئا عن الغير لم يبق شيء حسنا لذاته ولا قبيحا لذاته؛ لأنهما لا يخلوان عن علل لهما، والظاهر ما سبق أنه ليس خلاف قضية مطلق الحكمة؛ أو أنه ليس قطعيا بالمعنى الذي قدمناه مما لا مسرح للرأي فيه. وأما الجواب عن الإيرادين فهو أن بيان العلة أولا مشعر أنه ليس بذاته قبيحا وحراما ولا مما يسري أثر العلة في المحل، ويتمكن فيه حتى كأنه يعزل اللحظ بعده عن وجود العلة، فلا يكون في ذاته محرما، فحرمة حرمة جوارية، فافهم.

٣. قوله: **غ** **الأصح** ح وإن ورد فيه أحبار كثيرة وافرة الطرق مما يقطع بحرمة ملاحظة مجموعها، ذكرنا سدا منها في حواشي «مسند أبي حنيفة»، ويشير إليه قوله تعالى: ﴿فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أُنَّى شِئْتُمْ﴾ (البقرة: ٢٢٣)؛ فإنه موضع الفرث لا الحرث، وقوله: ﴿فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ (البقرة: ٢٢٢)؛ فإن المأمور به هو إتيان الفرج، لكن قد روى البخاري عن ابن عمر خلافا، فكان الأمر مجتهدا فيه، لكن قد ثبت الرجوع ممن جوزه عنه، والإجماع بعد الصحابة أو التابعين انعقد على الحرمة، =



ومن وصف الله تعالى بها لا يليق به، أو سخر باسم من أسمائه أو بأمر من أوامره، أو أنكر  
 أي نسب إليه صفة من خصائص الإمكان وسماته  
 تحرير كرد من باب «سمع» واقع في الكتاب أو السنة  
 وعده أو وعيده: يكفر.  
 بالحسن بالسوء

وكذا لو تمنى أن لا يكون نبي من الأنبياء على قصد استخفاف أو عداوة.  
 أي لا يولد أو لا يبعث  
 أي حسبانه خفيفا أو حقيرا  
 وكذا لو ضحك على وجه الرضاء لمن تكلم بالكفر.

وكذا لو جلس على مكان مرتفع، وحوله جماعة يسألونه مسائل، ويضحكونه ويضربونه  
 كصدر المجلس أحد  
 من الشئ في أفعال مستهترة أو في  
 يلزمه من جوابها  
 بالوسائد، يكفرون جميعاً<sup>(١)</sup>.

جمع «وسادة» بالثوبين السائلون والمسؤول  
 أو برسوله أو كتابه أو ملك من أملاكه أو للعاد وغير ذلك  
 وكذا لو أمر رجلاً أن يكفر بالله، أو عزم على أن يأمره بكفره. وكذا لو أفتى لامرأة.....  
 صم قصده عليه أحد فهو مفت ماجن

= لكن الظاهر أن أحدا إذا خالفه باجتهاد منه لم يكن كافرا ولا فاسقا بل معذورا، كما هو شأن المجتهد فيه.

قوله: وصف [قال الله تعالى: ﴿وَتَحْلُلُونَ لِّلّٰهِ مَا يَكْفُرُوْنَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكِذْبَ﴾ (سج: ٦٣)].

(٢) قوله: على قصد إلخ: قيل: لا حاجة إليه؛ لأن وجودهم قضية الحكمة بلا مرية، فتمني عدمهم كفر مطلقا. وأجيب بأن  
 قضيتها تلبيح الأحكام، ويجوز إبلاغها إلى العباد بلا وسط بي، فعدمهم لا يلزمه عدم قضيتها، حتى يكون كفرا، على أن  
 تمنيه لغو لا أثر له في الوجود بخلاف حل الزنى؛ فإنه فعل العبد. وأورد عليه القاري أولا بأن سفارتهم لحكمة خاصة بهم وإن  
 أمكن الإبلاغ بدوهم. وثانيا بأن الفرق غير ظاهر، بل تمنى عدمهم أعم من تمنى حل الزنى وقتل النفس. وتالتا أن تضمن  
 الزنى وغيره الفساد لا يوجب كونه كفرا في البلاد، والله رؤوف بالعباد. انتهى

قلت: قد عرفت مما قدمنا عدم ورود أصل السؤال؛ لأنه لا كلام في أمور التكوين، وكذا عدم ورود ما ذكره العلامة  
 القاري؛ فإن المعتبر هو الحكمة المطلقة لا الخاصة الغامضة، ولا يظهر وجه العموم فيما قال، ولا تعلق للكلام هنا بإيجاب  
 تضمنه الفساد كفر البلاد؛ فإنه كلام أجني، فتدبر؛ فإنه بحر العلوم.

(٣) قوله: الرضاء إلخ: أما لو ضحك بما أنه كلام غريب وأضحوكة لا تصدر عن حازم فلا يكفر؛ لأنه ليس رضي بالكفر بل  
 عجب منه أو سخط عليه.

(٤) قوله: جميعا إلخ: لأنهم جعلوه كالنبي وجلساءه كالصحابة في سؤال المسائل، فهو هزو بصاحب الشرع وأصحابه،  
 والظاهر أنه استهزاء واستهانة بالأحكام الشرعية.

(٥) قوله: لو أمر: لأن الأمر والعزم والمدح وغيرها أمور دالة على الرضى، والرضى بالكفر كفر؛ لأنه اختيار للكفر حكما،  
 وكذا استحسان المعصية والتسمية فيها لنيل البركة واليمن؛ لأنه أماره استحلالها.

وتتخلص عنه بفعلها بلا حاجة إلى صلافة

بالكفر؛ لتبين من زوجها. وكذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنى: «بسم الله».

أما ما أفتى به من أن روحها أو تمس ذكره شهوة، ليمسح الكاح

وكذا إذا صلى بغير القبلة، أو بغير طهارة متممًا يكفر وإن وافق ذلك القبلة. وكذا لو

غير القبلة في رعمه يكفر

أطلق كلمة الكفر استخفافاً<sup>(١)</sup> لا اعتقاداً، إلى غير ذلك من الفروع<sup>(٢)</sup>.

إذ هو كفر صريح

أي تلفظ بها

والياس من الله تعالى كفر

لأنه<sup>(٣)</sup> لا يياس من روح الله إلا القوم الكافرون.

أي نعمة الرب

بنعمته

أما أن يتذكره، فكيف يصح

١. قوله: إذا صلى إلخ: هذا كله غير ظاهر الرواية، والمعتمد ظاهر أنه لا يكفر فيهما، واختار بعض المشايخ أنه يكفر بالصلاة بلا طهارة، لا بالصلاة بالثوب النجس وإلى غير القبلة؛ لجواز الأخيرتين حالة العذر لا الأولى؛ لأنه لا يؤتى بها بحال، فيكفر. وتعقبه في «الحلية» أولاً بأنه يؤتى بها في حق فاقد الطهورين، وهو قولهما، وإليه رجع الإمام وعليه الفتوى. وثانياً بأن الجواز بعذر لا يوجب عدم الإكفار بلا عذر كما في إجراء كلمة الكفر، بل المدار ههنا هو الاستهانة، فعندها تساوى الكل في الإكفار، وعند عدمها في عدمه، وفي «الحانية» في الصلاة بلا طهارة عمداً أن الإكفار رواية النوادر، وعدمه ظاهر الرواية، وفي «الوهبانية»:

وفي كفر من صلى بغير طهارة مع العمد خلف في الروايات يسطر.

٢. قوله: يكفر إلخ: وقيل: يكفر فيه، لا في الصلاة إلى غير القبلة، قال الصدر الشهيد: وبه نأخذ، ذكره في «الخلاصة» و«الذخيرة»، لكن المعتمد خلافه كما مر. وفي «الحانية»: الخلاف عند عدم الاستخفاف، وأما عنده فينبغي أن يكون كفراً انتهى وهو بمعنى الاستهانة، وأما بمعنى عد الفعل خفيفاً هينا بلا استهزاء ولا سخرية بل بمجرد كسل أو جهل فينبغي أن لا يكون كفراً عند الكل.

٣. قوله: سحفاً إلخ: أي بعدم المبالاة بضرره، ولو تلفظها مكرهاً أو سهواً لا يكفر، ولو اعتقاداً يكفر اتفاقاً.

٤. قوله: من الفروع: [لكن الفتاوى بل عامة الفقه كثيرة التسارع إلى الإكفار وشديده تيسير توهم به، لكنه محل احتياط.].  
٥. قوله: من الفروع: أي من رحمته وروحه كما يدل عليه التعليل، وهذا من ضروريات الدين، فيكفر بإجماع القلب على خلافه، والآية واردة في قصة، لكن قصص من قبلنا تلزمنا إذا لم ينكر عليها.

٦. قوله: لا تقنطروا من رحمة الله الآية (الزمر: ٥٣)، وقوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (الأعراف: ١٥٦). ولما روى الشيخان مرفوعاً عن الله عز وجل: «أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه حيث ذكرني» الحديث. ومسلم وغيره عن جابر رفعه: «لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بالله عز وجل». وأحمد في «مسنده» وابن حبان في «صحيحه» والبيهقي مرفوعاً: «قال الله جل وعلا: أنا عند ظن عبدي بي، إن ظن خيراً فله، وإن ظن شراً فله». والبيهقي: «أمر الله تعالى بعبد إلى النار، فلما وقف على شفيرها التفت، فقال: أما والله، يا رب، إن كان ظني بك لحسناً. فقال الله تعالى: ردوه، أنا عند ظن عبدي بي».

والأمن من المكّر الله لعلى كذا؛ لأنه لا يأمن من مكّر الله إلا القوم الخاسرون.

رياس كاس

فإن قيل: الجزم بأن العاصي يكون في النار يأمن من الله، وبأن المطيع يكون .....

ساء على أن أمثال هذه كلمات ناشئة من الاعتقاد، فهي من لواحق التصديق

قوله: ونقل عن الأشعري أن الملائكة والأنبياء والعشرة المبشرة آمنوا على الإطلاق؛ لأن الأمن من المكّر أمر محقق، بل واجب في حق هؤلاء، ولو ادعى بعض خلص المتقدمين الزاهدين أنه أشبه بهم في أمته لم يكن به بأس فضلا عن كونه كبيرة أو كفرا. انتهى قيل: ودليل الآية لا يصح، لأن معناها أنه من صفات الكفار والخاسرين لا أن من اتصف كافر أو خاسر، ومثله يعرفه عارف مذاق لسان العرب وإنما قوله حضرة الرسالة وجبرئيل وغيرهما عليه السلام؛ ليقندي بهم ويتسنن بهم أمهم. وقال الرافضة والقدرية: الأنبياء يخافون عذابه ما داموا مكلفين آمنهم أو لا. لكن قد قال ابن حجر المكي في فتواه فيهم وفي الملائكة والعشرة: إن نفى الخوف عنهم باطل مصادم للنصوص بوجوه، ثم ذكرها.

وقال: يجوز أن يكون خبره تعالى بنفي العذاب مشروطا بما انطوى عنا علمه. وروى ابن أبي حاتم: «إنه تعالى قال للملائكة: ما هذا الخوف الذي بلغ بكم وقد أنزلتكم منزلة لم أنزلها غيركم؟ قالوا: ربنا، لا يأمن مكرك إلا القوم الخاسرون». وبه أجاب زيد بن أسلم الشافعي بناء عليه، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿وَمَا أَذْرَى مَا يُفَعَّلُ بِي وَلَا بَكُمْ﴾ (الأحقاف: ٩). وما روي مرفوعا: إنه وجبرئيل بكيا، فقال الله: لم تبكيان وقد أمنتكما؟ فقالا: نخشى أن يكون تأمينك مكرا بنا. وهو القاطع لقلوب العرفاء. وإليه تشير كثير من الأدعية المأثورة، وعليه الأئمة الحنفية والشافعية في الأصول والفروع. فافهم.

قوله: ولقوله: ﴿وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَبَكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (حم السجدة: ٢٣). ولما أخرج ابن أبي حاتم في «تفسيره» والبرار في «مسنده» عن ابن عباس رفعه: سئل ما الكبائر؟ فقال: «الشرك بالله واليأس من روح الله، والأمن من مكّر الله، وهذا أكبر الكبائر». ورواه عبد الرزاق في «مصنفه» والطبراني في «معجمه» عن ابن مسعود موقوفا، وروى الشيخان مرفوعا في حديث فيه: «يا فاطمة بنت محمد، سليني من مالي ما شئت، لا أغني عنك من الله شيئا». والآثار في هذا الباب عن الأنبياء والصحابة أكثر من أن يحصى منادية بغاية خشيتهم من مكّر الله وعذابه، كقول عمر: وددت أن أنجو، لا علي ولا لي. وفي لفظ: لا أجرا ولا وزرا.

وسأل حذيفة: هل أنا من المنافقين؟ نظرا إلى خوفه أن لبست عليه حاله. وقال الله: ﴿قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (المائدة: ١٧). وفي الأثر ورد بكاء جبرئيل وميكائيل وقالوا: ربنا ما أمنا من مكرك. فقال: هكذا كوننا، لا تأمنا مكري». ثم أعلم أن حقيقة المكّر محالة فيه تعالى، قيل: فهو من باب المقابلة، وقيل: هو بمعنى الستر، كقوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَّا﴾ (سبا: ٣٣). وقيل: صرف العبر عما يقصد بحية، وهو محمود بأن يتحیل في أن يصرفه إلى الخير، وحمل عليه قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الْمُنْكَرِينَ﴾ (آل عمران: ٥٤): إذ مذموم في حيلة الصرف إلى شر، كقوله: ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ (الفاطر: ٤٣).

قوله: أي الأمن من الله في حراء المكّر أو المعصية، ومكّر الله معان بسطها أرباب التفسير، فليطالع ثمة.

قوله: [لا امتناع شمول رحمته له، والرحاء لا يشمل الممتنع، فهو يأمن].

في الجنة آمن من الله تعالى، فيلزم أن يكون المعتزلي كافراً - مطيعاً كان أو عاصياً -؛ لأنه إما آمن  
أو آيس<sup>٢</sup>، ومن قواعد أهل السنة والجماعة أن لا يُكفر أحد من أهل القبلة.

في الكلام

لو عاصى فسف، لا مركب صغير

قوله: الجزمه بأحد الأمرين على موجب مذهبه في حال نفسه [

قوله: [وبدا لهم من الله ما لم يَكُونُوا يَحْسَبُونَ]

قوله: في «المواقف»: جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة. انتهى ونقل شارحه عن «مقالات الإسلاميين» للأشعري: أنه اختلف المسلمون بعد نبهم ﷺ في أشياء، ضلل بعضهم بعضاً وتبرأ بعضهم عن بعض، فصاروا فرقا متباعدة إلا أن الإسلام يجمعهم ويعممهم، فهذا مذهبه، عليه أكثر أصحابه. قال: ونقل عن الشافعي أنه قال: لا أرد شهادة أحد من أهل الأهواء إلا الخطائية؛ فإنهم يعتقدون حل الكذب. وحكى الحاكم صاحب «المختصر» في كتاب «المنتقى» عن أبي حنيفة: أنه لم يكفر أحداً من أهل القبلة. وحكى أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره. انتهى وقال ابن الهمام: إن ما هو من أصول الدين وضروراته يكفر به المخالف، كقدم العالم ونفي الحشر الجسماني وعلمه تعالى بالجزئي وإثبات الإيجاب، وما ليس من ذلك كنفي مبادئ الصفات، وعموم الإرادة، والقول بخلق القرآن: فذهب جماعة إلى تكفيرهم. وأبو إسحاق الأستاذ إلى إكمار من أكفرنا. وقيل: إذا خالف إجماع السلف يكفر. وظاهر قول النسافعي وأبي حنيفة: أنه لا يكفر أحد منهم، لكنه يدع ويمسك في بعضها، بناء على وجوب إصابة الحق فيها عينا وعدم تسويغ الاجتهاد في مقابلته، بخلاف الفروع التي لم يجمع عليها. انتهى

لكن بقي أنه إنما يتم على من يرى الإجماع حجة، وأما من لا يراه، أو يراه ولا يسلم الإجماع القطعي فيما ألزمتموه عليه؛ لمسألة الأفضلية والخلافة وزيادة مبادئ الصفات وقدم الكلام المقرو وغير ذلك: فإثبات الفسق والابتداع فيه دون الخطأ عن الاجتهاد إذا فرض صلوحه للاجتهاد بعلمه وفقهه يكون في حيز الخفاء، مع أن للمخالف أن يقول: مخالفة الإجماع لا يتوهم أقوى في التبديع من النصوص القرآنية أو النبوية المشهورة أو المتواترة معنى، وقد نقل مثله في الصدر الأول، كذم الباغي وقتاله في القرآن والأخبار، وكالاستفاضة حديث قتل عمار وتواتره، وبث أخبار مناقب المرتضى وتواترها معنى على وجوب مصاحبته للحق وحرمة قتاله. والجواب: أن كل ذلك كان عن تأويل وشبهة، وهو ينتهي إلى الخطأ في الاجتهاد، وتأويلات أهل الهوى ظاهرة البطلان، أو انكشف عوارها بعد إقامة البرهان، فتدبر. وقد يقول المخالف: ابن حجر يسألنا أن نجعله وحزبه مخطئين معذورين في فضل الصديق، ومرامه أنه لا أقل منه لو لم يتوافقا على فضله بالأخبار والإجماع، هذا، ولا يجوز أن يجعلنا كذلك في فضل المرتضى، بل يوجب فيه البدعة والذنب وغيرهما. والجواب: أنه فرق بينهما؛ فإن معه الإجماع وجوم الأخبار وأنت صفر اليد بإرائه.

(٤) قوله: لا يكفر: ولو فاسقا أو مبتدعا، كما روى أبو حنيفة في «مسنده» فيه آثارا في الخوارج وغيرهم. وأما أمثال «القدرية بجوس هذه الأمة»، فتغليظ.



قلنا: هذا ليس بياس ولا أمن؛ لأنه على تقدير العصيان لا يياس أن يوفقه الله تعالى <sup>الحرم</sup> للتوبة والعمل الصالح، وعلى تقدير الطاعة لا يأمن من أن يخذله الله تعالى، فيكتسب المعاصي. <sup>ولا يملوك</sup> أي من الله إلخ <sup>يركه ولا يساعده</sup>

وبهذا يظهر الجواب عما قيل: إن المعتزلي إذا ارتكب كبيرة <sup>هذا السقير يبداه حصول الدلائل</sup> لزم أن يصير كافراً؛ لياسه <sup>أن يظهر الجواب</sup> من رحمة الله، ولا اعتقاده أنه ليس بمؤمن. وذلك لأننا لا نسلم أن اعتقاد استحقاقه النار <sup>فقط حصول برول رحمته ودخول احد</sup> يستلزم اليأس، وأن اعتقاد عدم إيمانه المفسر بمجموع التصديق والإقرار والأعمال؛ بناء على <sup>ولا رحمه بدون الاعمال</sup> انتفاء الأعمال، يوجب الكفر هذا. <sup>فهو حقيقة اعتبارية شرعية؛ لأنها غير متواجدة</sup> عند

والجمع بين قولهم: .....

قوله. <sup>ح</sup> حاصله. أن المخذور إما يلزم لو وحب البقاء على تلك الحالة، لكنه غير واجب؛ لجواز التوبة وكسب المعصية فيما بقي من عمره.

قوله. <sup>هـ</sup> نفسه. [برحمته ولطفه، وهو واجب عنده عليه.]

قوله: كبيرة: [لا صغيرة؛ لأنها عفو عنده عند التقوى.]

(٤) قوله: اعتقاد: [وإنما يلزمه أحدهما حال الغررة ولا عبرة بعمله وعقائده في تلك الحالة.]

(٥) قوله: والجمع إلخ: متعلق بقوله: «ومن قواعد إلخ» يعني أن هذا الأصل مخالف لهذه الجزئيات، وانتصر صاحب «المواقف» لعدم الإكفار أن هذه المسائل الخلافية لم يبحث عنها الشارع في الاعتقاد الإسلامي ولا الصحابة ولا التابعون، فعلم أنه غير منوط بمعرفة الحق فيها، والخطأ فيها غير قادح في حقية الإسلام. قال: أما ثناء الله فلا ثناء عليهم خاصة في القرآن بذكر اسم أبي بكر <sup>عليه السلام</sup> وعمر <sup>عليه السلام</sup> وعثمان <sup>عليه السلام</sup> وعلي <sup>عليه السلام</sup> مثلاً، ولا هم داخلون فيه عند الروافض أو الخوارج، ولو سلم فهو مقيد بشرط سلامة العاقبة، ولم توجد عندهم، وأما الأخبار فأحاد. وأما إجماع إكفار من كفر عظماء الصحابة فجوابه أنهم لا يسلمون كون هؤلاء من الصحابة فضلاً عن عظمائهم. انتهى

اعلم أن السالمي في «تمهيده» قرر أن البدعة في معرفة ذات الله وفي كلامه وفي قدرته وفي أفعال عبادته وفي الصحابة. أما الأوليان فكفر، وأما الأخريان فلو خالفت نصاً صريحاً أو خبراً متفقاً عليه أو إجماعاً: فكفر، وإلا ففسق. ثم إنه كفر الروافض في عقائد في تعلم الإمام من الله أو جبرئيل، وفي القول بالرجعة، وفي تأويلهم القرآن على غير ما أنزل وما أوجب، وفي أن علياً لم يمت، وهو رعد في السحاب، وفي تجويز النكاح بلا شهود؛ لحضور علي وأولاده فيه، وفي إباحة الخمر والمتعة ولواط المرأة، وفي عدم طلاق الحائض والثلاث دفعة، وفي إكفارهم المستأحي الثلاثة وتعميمهم، وفي وصاية علي وأنه من تابع غيره كفر. وفي إمامة الأئمة الاثني عشر، وأن مخالفهم كافر وأمثالها، وفسقهم في تفضيل المرتضى على الثلاثة وغير ذلك. انتهى

لا يكفر أحد من أهل القبلة، وقولهم: يكفر من قال بخلق القرآن أو استحالة الرؤية أو ....  
كما قاله المعتزلة

= ونقل ابن حجر عن الشافعي ما مر آنفاً، ومثله أو نحوه عن غيره، لكن نقل إكفار الروافض عنه وعن مالك فيما قدمنا عنه في قوله تعالى: ﴿لِيَغِظَ بِهِمُ الْكُفَّارُ﴾ (الفتح: ٢٩). ونقل في أواخر «صواعقه» عن أبي حنيفة أن منكر خلافة أبي بكر كافر، قال: والمسألة مذكورة في «غاية السروجي» و«الظهرية» و«مبسوط محمد» و«البدعية»، وفيها: أن منكر إمامته كافر على الصحيح. وفي «المحيط» عن محمد: لا يجوز الصلاة خلف الرافضة؛ لإنكار تلك الخلافة الإجماعية. وكذا كفرهم لهذا الوجه في «الخلاصة» و«اتمة الفتاوى». وفي «المرغيناني»: عدم جواز الصلاة، ونقل عن القاضي الحسين الشافعي في سب الشيخين وجهان، أحدهما يكفر، وعن سحنون: يقتل بكفرهم، وعن مالك كذا، مع ضم معاوية وعمرو بن العاص، وقد مر.

وعن أبي يعلى الحنبلي: أن ما عليه الفقهاء أن مستحل سب الصحابة كافر. وعن محمد بن يوسف الغرياني: شاتم أبي بكر كافر. وأكفر أحمد بن يونس وأبو بكر بن هانئ أيضا الرافضة، وكذا عبد الله بن إدريس من أئمة الكوفة. وعن أحمد: شتم عثمان رندقة. قال ابن حجر: إن سب أبي بكر كفر عند الحنفية، وعلى أحد الوجهين عند الشافعية، وإن كفره أيضا فهو كافر عند مالك أيضا وأبي حنيفة وأحد وجهي الشافعي، وزنديق عند أحمد في تعرضه بعثمان، وكذا كافر عند الطحاوي ببغض الصحابة، فيقتل عند جمهور العلماء أو جميعهم. انتهى وبالجملية مسألة الكفر بسب الشيخين اختلافية، والأكثر على الإكفار، ومسألة تكفيرهما واستحلال سبهما ولو بتأويل فكأنها اتفاقية على أن فاعله يكفر. فتفكر.

١٠ قوله: لا يكفر: [ما لم يصدر منه أمانة التكذيب، ولا بقي عنه اعتقاد ضروري في الإيمان، ولا صدر عنه إنكار أمر من ضروريات الدين].

١١ قوله: يكفر من إلخ: ويؤيده حديث: «القرآن كلام الله غير مخلوق، فمن قال غير هذا فقد كفر، فاقتلوه». أخرجه الديلمي مرفوعاً من حديث رافع بن خديج وحذيفة وعمران بن حصين بلا زيادة «فاقتلوه»، ومن حديث أنس معها. وورد في هذا الباب أحاديث أخر عن جماعة من الصحابة. وحديث: «القدرية مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم» أخرجه أبو داود وابن ماجه في «سننهما» وأبو حنيفة في «مسنده» والطبراني في «معجمه» وغيرهم من حديث ابن عمر، وأبو نعيم في «الحلية» من حديث أنس مرفوعاً بلفظ: «مجوس العرب وإن صاموا وصلوا». وحديث أنس مرفوعاً: «صنفان من أممي لا تنالهما شفاعتي: المرجئة والقدرية». الحديث أخرجه الجوزقاني وهو ضعيف. وحديث أنس مرفوعاً: «المرجئة والقدرية والروافض والخوارج يسلب منهم ربع التوحيد، فيلقون الله كفاراً خالدين مخلدين في النار». أخرجه ابن حبان في «ضعفائه»، وأعله بمحمد بن يحيى بن رزين، وقال: دجال، يضع الحديث.

وحديث «من سبني قتل ولا يستتاب، ومن سب أبا بكر وعمر قتل ولا يستتاب، ومن سب عثمان جلد الحد ومن سب علياً جلد الحد». أخرجه ابن عدي مرفوعاً، وأعله بيعقوب بن الجهم، وأورده الذهبي في «ميزانه» مفصلاً من حديث أنس، وفي سنده ضعف آخر أيضاً. وحديث ابن عباس مرفوعاً: «ليكون في آخر الزمان قوم يسمون الرافضة، يرفضون =

## سب الشيخين أو لعنها وأمثال ذلك، مشكل .

كما فعله الرافضة

## وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كثير

لقوله عليه السلام: «من أتى كاهنًا، فصدقه بما يقول، .....»

عن شياطينه

= الإسلام، فاقتلوه؛ فإنهم مشركون». أخرجه الذهبي عنه وعن علي بن الحنفية، والدارقطني عن علي مرفوعاً نحوه مطولاً مع ذكر سب الشيخين، وعن فاطمة من طرق، وعن أم سلمة، وهكذا أحاديث كثيرة في ذم هؤلاء ولعنهم ومناقب الصحابة كحديث ابن عمر مرفوعاً: «لعن الله من سب أصحابي». أخرجه الطبراني.

ثم هذا يختص بالرافضة وشيعتهم، ولا يتعلق بالمسابة والمشاقة فيما بين الصحابة كما في حديث: «لا تسبوا أصحابي» وكروايات سب مروان علياً على تقدير صحابي مروان كما يؤذن به الحديث الذي أخرجه الحاكم وصححه عن عبد الرحمن بن عوف قال: كان لا يولد لأحد مولود إلا أتى به النبي ﷺ، فيدعو له، فأدخل عليه مروان بن الحكم، فقال: «هذا الوزغ بن الورغ ملعون من الملعون». لكن ابن حجر المكي قال: هذا ينقلب له بعد ما كان عليه؛ لحديث أنه سأل ربه أن من سبه أو لعنه أو دعا عليه أن يكون ذلك رحمة وركاة وكفارة وطهارة. اسبى فالأب والابن على هذا مرحومان مزيان مطهران مكفر عنهما السيئات. وقال ابن حجر أيضاً: إن الحكم صحابي، وقبيح أي قبيح أن يرمى صحابي بذلك أي بالداء العضال. فافهم. قوله: وكذا قاله شارح المواقف أيضاً. وقال القاري: هذا مدفوع بأن نقل كتب الفتاوى مع جهالة قائله وعدم إظهار دلائله ليس بحجة من ناقله؛ إذ مدار الاعتقاد في المسائل الدينية على الأدلة القطعية على أن في تكفير المسلم يترتب مفاسد جليلة وخفية، فلا يفيد قول بعضهم، بل ذكروا تهديداً وتغليظاً. ثم نقل عن «فتح ابن الهمام» أن محمل هذه الأقوال أن هذا المعتقد - بالفتح - في نفسه كفر وإن لم يكفر قائله؛ لكون قوله به عن استفراغ وسعه مجتهداً في طلب الحق. انتهى وفيه أنه مشير إلى كون خطئه عن اجتهاده، فيكون معذوراً. فافهم. قال: وأجيب عن الإشكال أيضاً بأن عدم التكفير مذهب المتكلمين، والتكفير مذهب الفقهاء، فلم يتحد القائل بهما، وبأن الثاني تغليظ، والأول احترام لأهل القبلة واحتياط فيهم إلخ. وقد يجاب بأن غير المكفر الأشعري وأتباعه، والمكفر غيرهم، فلا إشكال. انتهى قلت: مخالفة الدليل القطعي مع علمه كفر عندهم، وههنا أدلة قطعية كثيرة، فعلى مذهب الأشعري يلزم أن يكون المفضل لعلي عليه السلام على الشيخين أيضاً كافراً، وبه ذهب قول القاري أيضاً. فتدبر.

قوله: كذا. لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (المل ٦٥)، وقوله: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾ الآية (القصص ٣٤)، وقوله: ﴿فَلَا يَظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾، إلا من أَرْتَضَى من رُسُولِ آلِهِ (الحج ٢٦). والصواب فيه كثيرة، وقد ورد البسط في الأحاديث في استراق السمع والقائه على الكهنة حيث ورد «فيكذب معها مائة كذبة». وأما الحديث الذي أورده الشارح فقد أخرجه الحاكم وصححه عن ابن مسعود، وروى أحمد والأربعة عن أبي هريرة مرفوعاً: «من أتى كاهنًا فصدقه بما يقول، أو أتى امرأة في دبرها فقد برئ مما نزل على محمد»، وأخرجه الحاكم عن عبد الله. وفيه أخبار آخر كثيرة. وهذا من باب سد الذرائع؛ لئلا ينجر الأمر إلى اعتقاد علم الغيب واستقلال الأمر =

فقد كفر بما أنزل الله تعالى على محمد. والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان

الخاصة في الآن

ويدعي معرفة الأسرار ومطالعة علم الغيب. وكان في العرب كَهَنَةً، يدعون معرفة الأمور.

الربانية الكامنة في الأزل

أي علم عبوده الخاصة به

جمع «كاهن»

فمنهم من كان يزعم أن له رُئيًّا من الجن وتابعة، يلقي إليه الأخبار، ومنهم من كان يزعم أنه

«الداء» للدمل وليراد به فريده من الحسن

جاسوسا

يستدرك الأمور بفهم أُعْطِيَهُ. والمنجم<sup>(٣)</sup>

أي يطلب دركها، أو يكسبه فهو دعوى الكشف

= قال القنوي: الحديث يشمل الكاهن والعراف والمنجم فلا يجوز اتباع المنجم والرمال وغيرهما، كالضارب بالخصي، وما يعطى هؤلاء حرام بالإجماع، كما نقله البغوي والقاضي عياض وغيرهما. والاتباع من ادعى إلهاما فيما يخبر به عن إلهاماته بعد الأنبياء ﷺ، ولا اتباع من ادعى علم الحروف المتجهيات؛ لأنه في معنى الكاهن. انتهى وسطه صاحب «الدر المختار» ومحشيه. ومنع القاري أخذ الفأل من المصحف أيضا بأن يفتح وينظر في أول صفحته أي حرف وقع، وكذا في سابع الورقة السابعة، فإن جاء حرف من حروف «تشخلاقم» حكموا بأنه غير مستحسن، وإلا فحسن، وجعله من اتباع علم الحروف. ونقل عن منسك ابن العجمي أنه لا يؤخذ الفأل من المصحف. فإن العلماء اختلفوا فيه: فمنهم من كرهه، ومنهم من أجازته. ونص المالكية على تحريمه. انتهى وبني حرمة على كونه في معنى الاستقسام بالأزلام.

(١) قوله: **فقد كفر**: [بحره إلى إثبات علم الغيب له ولجواسيسه، وهو إنكار ما هو من ضروريات الدين].

(٢) قوله: [على زنة «عدم» كما في القرآن: «هُمْ أَحْسَنُ أَثْنًا وَرِئًّا» (مرم ٧٤). أو على زنة «عسم» يقال: «له رئي» من الجن، أي راقب الأمور وناظرها له.]

(٣) قوله: **المنجم** - قيل: الرمال والساحر والمجسم إذا ادعوا العلم بالحوادث الآتية فهم مثل الكاهن. قال شارح «العقيدة الطحاوية»: الواجب على ولي الأمر وكل قادر أن يسعى في إزالة هؤلاء المجسمين والكهان والعرافين وأصحاب انصر بالرمال والخصي والقرع والفالات، ومنعهم من الجلوس في الخوانيت والطرقات، وأن يدخلوا على الناس في منازلهم لذلك، ويكفي من يعلم تحريم ذلك ولا يسعى في إزالته مع قدرته عليه قوله تعالى: «كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُكْكِ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» (المائدة: ٧٩)، وهؤلاء الملاعين يقولون الإثم، ويأكلون السحت بإجماع المسلمين.

وهؤلاء يفعلون أنواعا: نوع منهم أهل تلبس وكذب وخداع، يظهر أحدهم طاعة الجن له ويدعي الحال، كالمشايخ النصابين والفقراء الكذابين والطرقية المكارين، فيستحقون بليغ العقوبة، ومنهم من يستحق القتل، كمدعي النبوة يمثل هذه الخزعات، أو يطلب تغيير شيء من الشريعة، ونحو ذلك. ونوع يتكلم في هذه الأمور على وجه الجد والحقيقة بأنواع السحر. وجمهور العلماء يوجبون قتل الساحر، كما هو مذهب أبي حنيفة ومالك وأحمد في المنصوص عنه. وهو المأثور عن الصحابة، كعمر وابنه وعثمان وغيرهم، واختلف: يستتاب أو لا؟ ويكفر أو لا؟ وقالت طائفة إن كفر بالسحر قتل، وإلا عوقب، وهو المنقول عن الشافعي وقول لأحمد. واتفقوا كلهم أنه لو كان من جنس دعوة الكواكب السيارة السبعة أو غيرها أو خطابها أو السجود لها والتقرب إليها بما يناسبها من اللباس والخواتم والبخور ونحوها؛ فإنه كفر وأعظم أبواب الشرك، وكذا كل رقية وتعزيم أو قسم فيه شرك بالله لا يجوز التكلم به، وكذا ما لا يعرف معناه لا يتكلم به؛ لإمكان الشرك فيه، =



إذا ادعى<sup>(١)</sup> العلم بالحوادث الآتية، فهو مثل الكاهن.

في إكفار مصدقة

وبالجمله العلم بالغيب أمر تفرد به الله تعالى، لا سبيل إليه للعباد إلا بإعلام منه، أو إلهام بطريق المعجزة أو الكرامة، أو إرشاد<sup>عظ</sup> إلى الاستدلال بالأمارات فيما يمكن فيه ذلك.<sup>استأنه لداته</sup>  
ولهذا ذكر في الفتاوى أن قول القائل عند رؤية هالة القمر: «يكون مطراً»<sup>دارته</sup> مدعيًا علم من الفقه<sup>دائرة السحاب حوله</sup> الغيب، لا بعلامته: كفر.

### والمعدوم ليس بشيء

إن أريد بالشيء: الثابت المتحقق، على ما ذهب إليه المحققون من أن الشيئية .....

= ولا يجوز الاستعانة بالجر؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾ (الحجر ٦).  
ونوع منهم لهم تعلق بالأحوال الشيطانية وكشوف بالرياضات النفسانية ومخاطبة رجال الغيب، ولهم خوارق توهم أنهم أولياء الله، وكان منهم من يعين المشركين على المسلمين، وهؤلاء إخوان المشركين. ثم اختلفوا في رجال الغيب، حزب يكذبون وجودهم، وفيه أنه عاينهم الناس، وثبت عنهم أو حدثه عنهم الثقات، فإذا رأوهم تيقنوا بوجودهم وخضعوا لهم. وحزب عرفوهم واعتقدوا أن ثمة في الباطن طريقا غير طريق الأنبياء، وحزب لم يمكنهم أن يجعلوا وليا خارجا عن دائرة الرسول، فقالوا: الرسول ممد للطائفتين فهم معظمون للرسول، جاهلون بدينه وشرعه، والحق أنهم من أتباع الشياطين، ورجال الغيب هم الجن. انتهى فانظر في هذا وتفحص.

١. قوله: ادعى: [إن النجوم إنما هو مجموع ظنون بأمر من آثار أحوال الكواكب، مغاربا ومطالعها وغير ذلك، فيخاف منه أن يوقن به أحد، أو ينجر إلى اعتقاد تأثيرها، فمنع عنه؛ سدا للذرائع].

٢. قوله: أو إرشاد: [الظاهر عطفه على «إعلام»، ويحتمل عطفه على «المعجزة»].

٣. قوله: يكون مطرا: [ومنه ما ورد من قولهم: «مطرنا بنوء كذا وكذا»].

٤. قوله: ليس بشيء إلخ: هذه مسألة عقلية، لا سمعية وإن كانت من أمهات المسائل الكلامية كما قال صاحب «المواقف»، لكن توقيف مجعولية العالم ومقدوريته ومراديته وغير ذلك ممنوع، كما أن توقيف إمكان الوجود على زيادته على الماهية غير مسلم للأشعري وأتباعه، وعليه المحققون. وهذه الأمثال هي الأعاجيب من ملوك إقليم الكلام أقحموا مباحث عقلية دقيقة لا تمس المطامح الشرعية، فجعلوها مباني ومبادئ لها، فوجب البحث والنظر لا محالة لهذا الغرض في هذا الفن، كما أشرنا إليه في مباحث الجزء والمادة. وأما أصول الفلسفة المعوجة فيمكن قلعها واستباحة بيضتها بدون هذه التوطئة. =

تُساوِق الوجود<sup>(١)</sup> والثبوت، والعدم يرادف النفي<sup>(٢)</sup>، فهذا حكم ضروري<sup>(٣)</sup>، لم ينزع فيه إلا

أي تلازمه بلا تقدم

المعتزلة القائلون بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج.

بلا وجود منفي

لم يازعوا فيه بهذا المعنى

وإن أريد أن المعدوم لا يسمى شيئاً فهو بحث لغوي، مبني على تفسير الشيء، بأنه الموجود،

عربياً أو لغة أو اصطلاحاً<sup>(٤)</sup>، اصطلاحاً حتى

أو المعدوم، أو ما يصلح<sup>(٥)</sup> أن يُعلم ويُخبر عنه، فالمرجع إلى النقل وتتبع موارد الاستعمال.

### وفي دعاء الأحياء للأموات

بالخير والأجر

وصدقتهم أي صدقة الأحياء، عنهم أي عن الأموات، نفع<sup>(٦)</sup> لهم أي للأموات، خلافاً

في الآخر

أي من حاشيته، ولم يصل الواب اليه

للمعتزلة؛ تسمكاً بأن<sup>(٧)</sup> القضاء

في نفع الدعاء وإيصال الثواب إلى العبد

= والمسألة اختلافية فالأشاعرة كلهم والحكماء وأبو الحسين البصري وأبو الهذيل العلاف والكعي ومسعوه من السعاديين على أن المعدوم ليس بشيء، وغير هؤلاء من المعتزلة وهم الأكثر قالوا: هو شيء ثابت، وكذا الصوفية قائلة بالأعيان الثابتة قبل وجود العالم، فالنزاع بعد الخوض يرجع إلى أن للأشياء تقرراً هو عين الوجود أو مساوقة يترتب عليه الآثار بلا مرية، فهل لها تقرر آخر قبل وجودها هو تقرر ظلي لا يترتب عليه الآثار العينية، هو معنى أزلي به صلحت لتعلق علم الواجب به، وذلك التقرر غير صالح للمعلولية تابع لإمكانها، وهو الفرق بين هذا التقرر والوجود الذهني للأشياء: ففاه الأشاعرة وغيرهم وأثبتته الصوفية وغيرهم، وعلى هذا لا يرد ما هو الفاشي الناشئ من قلة الإمعان أن الثبوت مرادف الوجود، ولا معنى يتصور له غيره حتى يتكلم فيه.

(١) قوله: تساويق الوجود: [لا بل ترادفه كما فسروه، وهو قول أهل الكلام]

(٢) قوله: يرادف النفي: [أي عدم شيئية المعدوم]

(٣) قوله: ضروري: [بل حمل أولي مفيد أو غير مفيد].

(٤) قوله: اصطلاحاً: [كما هو عند الحكماء والمعتزلة، فيشمل المعدوم بل هو يشمل الممنوع أيضاً، مع أنه ليس شات عندهم أيضاً].

(٥) قوله: بأن إلخ: ويقول تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾، وبحديث أبي هريرة رفعه: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له». أخرجه مسلم والأربعة. وهذا لا يفيد المعتزلة المنكرة مطلقاً، وإنما يفيد مالكا والشافعي المنكرين لوصول ثواب العبادات البدنية المحضة. وأجيب عن عدم تبدل القضاء بأنه لا يضرنا؛ لأن النفع بالدعاء أيضاً من القضاء. وعن الآيات بأن عمل الغير بعد الهبة والإهداء يعدّ ويدخر من جرائد صحائفه =

لا يتبدل<sup>١</sup>، فكل نفس مرهونة بما كسبت، والمرء مجزئ<sup>٢</sup> بعمله، لا بعمل غيره. ولنا ما ورد في الأحاديث الصحاح من الدعاء للأموات، خصوصًا في صلاة الجنازة، وقد توارثه السلف، ..

فيما دعا، أي ورد جرس لها لأخبار والآثار

فيه أخبار غير محصاة

= حكما، فيكون كسبهم وسعيهم بعد الإهداء يكون كسبه وسعيه كما في الأعيان في الدنيا وإن كان لم يكن أحد يملك مال غيره، بل كل أحد يحرص بما له من ماله.

وإما أولناه لما بواتر النصوص والأخبار على وصول ثواب عمل الغير مطلقا، وهي كثيرة غير محصاة، لو أوردنا أكثرها خشينا الإطالة، منها: قوله تعالى حكاية. ﴿رَبِّ أَغْفِرْ لَنَا وَإِخْوَانَنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ﴾ (الحشر: ١٠)، وقوله. ﴿قُلْ رَبِّ أَرْحَمُهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ (الإسراء: ٢٤)، وقوله حكاية عن الملائكة: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ (نورى ٥)، وعن حملة العرش: ﴿يُؤْمِنُونَ بِهِ، وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ﴾ الآية (عامر ٧) إلى قوله: ﴿وَفَهُمُ السَّيِّئَاتِ﴾ (عافر ٩).

وأحاديث الاستعمار وغيره بعد الإنبان إلى المقابر متواترة. ومنها: حديث نضحيته عليه السلام بكبشين، أحدهما عن أمته والآخر عن نفسه وآله، أخرج ابن ماجه وأحمد عن عائشة وأبي هريرة، وأحمد والحاكم عنها، والطبراني في «أوسطه» عنه، وكذا أبو نعيم في «الحلية» عنه، وأبو داود وابن ماجه وابن أبي شيبة في «مسنده» والحاكم وصححه على شرط مسلم عن جابر، وكذا رواه ابن راهويه وأبو يعلى عنه، وأحمد وابن راهويه والبرار في «مسنديهم» والحاكم وصححه عن أبي رافع، والحاكم عن حذيفة بن أسيد، وابن أبي شيبة وأبو يعلى في «مسنديهما» والطبراني في «معجمه» عن أبي طلحة، وابن أبي شيبة في «مسنده» والدارقطني في «سسه» عن أنس رضي الله عنه، وكذا أخبار أخر مبسطة في موضعها.

قوله: لا يتبدل إلخ: وبه قالوا: إن الدعاء لغو لا يفيد شيئا؛ لأن المدعو إما أن يوافق المقدر فلا فائدة في طلبه، وإما أن يخالفه فلا يمكن وجوده راغمته القضاء، وهم قد كابروا عقولهم فيما راغموا النصوص القرآنية ومتواترة الأحاديث والآثار. والجواب قد يورد من جهة العقل بقسمة القضاء إلى المبرم والمعلق، وقالوا: يبدل المعلق بالدعاء، لا المبرم، ويرده حديث أنس كما سيأتي، وبعد التحقيق المعلق وجوده وتنقيح طبيعته محل تأمل، وبعد الغور يرجع إلى المبرم، لكن يوافقه معنى لا لفظا حديث أبي هريرة: «بر الوالدين يريد في العمر، والكذب ينقص الرزق، والدعاء يرد القضاء، والله عز وجل في خلقه قضاء أن قضاء نافذ، وقضاء محدث» الحديث. أخرج ابن أبي شيبة في «التوبيخ» وابن عدي في «الكامل» مرفوعا، وقد أخرج ابن عساکر في «تاريخه» عن نعيم بن أوس مرسلا مرفوعا: «الدعاء جند من أجناد الله مجند يرد القضاء بعد أن يبرم». انتهى وهذا أصح في رد المبرم. وأخرج أحمد وأبو يعلى في «مسنديهما» والطبراني في «الكبير» عن معاذ رفعه: «لن ينفع حذر من قدر، ولكن الدعاء ينفع مما نزل وما لم ينزل، فعليكم بالدعاء». وهذا مشير إليه بقوله: «ما نزل»؛ إذ يراد به متحقق الوقوع بالإبرام كالماضي، وإلا فالماضي لا مرد له إلا في جزء مستقبل.

قوله: ... [لمونه تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ (صلى: ٤٦)]. وقوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (البقره: ٢٨٣).

في الشرع

فلو لم يكن للأموات نفع فيه، لما كان له معنى.

وقال عليه السلام: «ما من ميت تصلي عليه أمة من المسلمين يبلغون مائة، كلهم يشفعون له، إلا

شُفِّعوا فيه». وعن سعد بن عبادَةَ رضي الله عنه أنه قال: «يا رسول الله ﷺ، إن أم سعد ماتت، فأبي الصدقة

أي من شفاعتهم في حجة

فوقله: ... أحرجه مسلم من حديث أس مرفوعا، وروي من حديث ابن عباس: «ما من رجل مسلم يموت، فيقوم على جنازته أربعون» الحديث.

فوقله: ... قال إلخ: حديث تصدق سعد بن عبادَةَ عن أمه حاء على متون مختلفة، بطرق مختلفة، فقد أحرجه مالك في «الموطأ» مرسلًا وموصولا في قصة موثقًا، وفيه: فقال سعد: يا رسول الله، هل ينفعها أن أتصدق عنها؟ فقال ﷺ: «نعم». فقال سعد: حائط كذا وكذا صدقة عنها. وأخرج البخاري من طريق عكرمة عن ابن عباس: قال سعد: فإني أشهدك أن حائطي المخراف صدقة عليها. وروى ابن عبد البر عن أنس قال: قال سعد بن عبادَةَ: يا رسول الله، إن أم سعد كانت تحب الصدقة أفينفعها أن أتصدق عنها؟ قال: «نعم، وعليك بالماء».وأخرج عن سعيد بن سعد عن النبي ﷺ أنه أمر سعدا أن يسقي عنها الماء. وعند النسائي أنه قال: أفينفعها أن أعتق عنها؟ فقال ﷺ: «أعتق عن أمك». وفي لفظ له: «إن أمي ماتت، أفأتصدق عنها؟ قال: «نعم». قلت: فأبي الصدقة أفضل؟ قال: «سقي الماء». وأخرج مالك عن هشام عن أبيه عروة عن خالته عائشة أن رجلا قال لرسول الله ﷺ: إن أمي افتلتت نفسها، وأراها لو تكلمت تصدقت، أفأتصدق عنها؟ فقال ﷺ: «نعم». وروى النسائي من طريق ابن المسيب عن سعد قال: قلت: فأبي الصدقة أفضل؟ قال: «سقي الماء».وروى مالك عن القاسم بن محمد أن سعدا قال: إن أمي هلكت، فهل ينفعها أن أعتق عنها؟ فقال رسول الله ﷺ: «نعم». ووصله النسائي من حديث ابن عباس، وروي من حديث واثلة مرفوعا فيمن مات، قال: «أعتقوا عنه، يعتق الله بكل عضو منها عضوا منه من النار». وطريق الجمع بين متون حديث سعد أنه تصدق عنها بكل من صدقة الحائط والماء والعتق. وروى مالك في «موطئه» أن عائشة أعتقت رقابا كثيرة عن أخيها عبد الرحمن بعد ما مات في نوم نومه. قال ابن عبد البر في «التمهيد»: قد قام الإجماع على انتفاع الميت بصدقة الحي عنه، وكفى به حجة. انتهىوزاد الحافظ في «فتح الباري»: لا سيما إذا كان من الولد، وهو المخصص لعموم قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَقَى﴾ (النجم: ٣٩). انتهى وسعد بن عبادَةَ سيد الخزرج أحد النقباء والأجواد المتوفى سنة خمس عشرة بالشام، قيل: قتله الجن، ادعى الإمارة وأرادها له الأنصار بعد الوفاة النبوية، وروي أنه تخلف عن بيعة الصديق ﷺ.

فوقله: ... إلخ: أخرجه أبو داود والنسائي من حديثه مرفوعا، ويؤيده ما مر من ثواب علم أبقاه؛ إذ هو فعل تلامذته يصل ثوابه إليه، وأحاديث الحج عن الغير كحديث الخثعمية إذ قال لها: «حجي عن أبيك». أخرجه أبو داود عن ابن عباس والخمسة الباقية عن الفضل أخيه مرفوعا. وحديث حصين بن عوف: قال له: «حج عن أبيك». أخرجه ابن ماجه عن ابن عباس عنه مرفوعا، وأعله العقيلي بمحمد بن كريب، ورواه البيهقي عن ابن سيرين عنه، وهو منقطع، وقيل: متصل. =



أفضل؟ قال: «الماء». فحفر بئراً، وقال: هذه لأُم سعد. وقال عليه السلام: «الدعاء» يردّ البلاء، والصدقة تطفئ غضب الرب. وقال عليه السلام: «إن العالم والمتعلم إذا مرّا على قرية، فإن الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوماً». والأحاديث والآثار في هذا الباب أكثر من أن تُحصى.

والله تعالى يجيب الدعوات ويتقضي الحاجات

لقله تعالى: ﴿أَدْعُونِي﴾ .....

= وحديث أبي رزين قال له: «حج عن أبيك واعتمر»، أخرجه الأربعة، وصححه الترمذي، ورواه أحمد وابن حبان في «صحيحه»، والحاكم وصححه على شرطهما. وحديث رجل: قال: «حج عنه» أي أبيك. أخرجه الطبراني في «معجمه»، وسنده حسن. وحديث أبي الغوث الخثعمي قال له: «نعم حج عنه» أخرجه البيهقي، وضعفه. وحديث امرأة من جهينة ماتت أمها، قال لها: «نعم حجني عنها» أخرجه البخاري عن ابن عباس رفعه. وحديث بريدة في قصة امرأة نحوه، أخرجه مسلم والحاكم وصححه عنه. وحديث أنس في قصة رجل نحوه أخرجه الطبراني في «معجمه» والدارقطني في «سننه» عنه بسند حسن. وحديث ابن عباس في قصة امرأة ماتت أمها نحوه، أخرجه النسائي، لكن هذه لا تنهض حجة على مالك والشافعي.

قوله: **الدعاء إلخ**: أخرجه أبو الشيخ وابن حبان من حديث أبي هريرة رفعه به، والدليمي عنه بلفظ «الدعاء يرد القضاء». والطبراني في الدعاء من حديث أنس رفعه: «ادعوا؛ فإن الدعاء يرد القضاء»، والترمذي عن سلمان رفعه: «لا يرد القضاء إلا الدعاء» الحديث. وحسنه، وعن ابن عمر رفعه: «إن الدعاء ينفع مما نزل وما لم ينزل»، وأحمد وابن حبان والحاكم -وصحاحه- عن ثوبان رفعه: «لا يرد القدر إلا الدعاء» الحديث، وقد مر طرقه سابقا. وأما قوله: «والصدقة إلخ» فحديث آخر لا تنتمه الأول، كما هو ظاهر العبارة. وأخرجه الطبراني في «صغيره»، والقضاعي من حديث عبد الله بن جعفر رفعه: «صدقة السر تطفئ غضب الرب». وفي سنده أصرم بن حوشب، وله شواهد من حديث الخدري مثله أخرجه الحارث ابن أبي أسامة في «مسنده»، وأبو الشيخ في «ثوابه»، والبيهقي في «شعبه»، وفيه الواقدي، ومن حديث ابن مسعود مثله أخرجه القضاعي، ومن حديث أبي أمامة مثله مع زيادات أخرجه الطبراني في «كبيره» بسند حسن، ومن حديث معاوية بن حيدة مثله أخرجه الطبراني في «كبيره» و«أوسطه»، والعسكري بسند فيه لين. ومن حديث أم سلمة نحوه مع زيادات كثيرة أخرجه الطبراني في «الأوسط»، ومن حديث أنس رفعه: «إن الصدقة لتطفئ غضب الرب» الحديث. أخرجه الترمذي وحسنه، وصححه ابن حبان.

١، قوله: **وقال عليه السلام** إن إلخ: [روى الشيخان عن ابن عباس رفعه قصة خفة عذاب القبرين ببركة جريدة رطبة وضعها.]

٢، قوله: **يجيب إلخ**: أخرج أبو الشيخ ابن حبان من حديث أنس رفعه: «أكثر من الدعاء؛ فإن الدعاء يرد القضاء المبرور

٣، قوله: **فجاءه عان** [وقوله: ﴿أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَا فَلَيْسَتْ جِيبُوا لِي﴾ (البقرة: ١٨٦).]

أَسْتَجِبْ لَكُمْ. ولقوله <sup>(٦٠)</sup> **«يستجاب»** <sup>(٦١)</sup> الدعاء للعبد ما لم يدعُ يائثم أو قطيعة رَجِمَ،  
 ما لم يستعجل <sup>(٦٢)</sup>، ولقوله <sup>(٦٣)</sup> **«إن ربكم حيي كريم، يستحي من عبده إذا رفع يديه إليه**  
 أن يردهما صَفْرًا <sup>(٦٤)</sup>.  
 عن قول دعائه وعصا مظلونه

واعلم أن العُمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب؛ لقوله <sup>(٦٥)</sup> **«ادعوا**  
 الله وأنتم موقنون بالإجابة، واعلموا أن الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه <sup>(٦٦)</sup>.  
 اسم فاعل من «الدهو» وهو الغفلة

قوله: **«يستجاب إلخ»** أخرجه الحاكم من أبي سعيد مرفوعا، وقوله: **«ما لم يستعجل»** قطعة من حديث آخر لفظه:  
 «يستجاب لأحدكم ما لم يعجل»، أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة، قاله الحافظ. وروى الديلمي في «مسنده» عن  
 أنس رفعه: «إن العبد لا يخطئه من الدعاء إحدى ثلاث: إما ذنب يغفر له، وإما خير يعجل له، وإما خير يدخر له». وأحمد  
 في «مسنده» والبخاري في «أدبه» والحاكم وصححه من حديث أبي سعيد: «إما أن يعجل له دعوته، وإما أن يدخر له في  
 الآخرة، وإما أن يدفع عنه من السوء مثلها». وروى الأربعة وصححه الترمذي والحاكم عن النعمان بن بشير رفعه: «إن  
 الدعاء هو العبادة»، والترمذي عن أنس رفعه: «الدعاء العبادة»، وغيره الترمذي؛ لابن لهيعة، والترمذي وغيره وابن ماجه  
 وابن حبان والحاكم وصححه عن أبي هريرة رفعه: «ليس شيء أكرم عند الله من الدعاء».  
 (٦٧) قوله: **«ما لم يستعجل»** [فإن العجلة من الشيطان، كما أخرجه أبو يعلى وابن أبي شيبه وابن منيع والحارث بن أبي أسامة  
 في «مسانيدهم» عن أنس رفعه، والترمذي عن سهل].

قوله: **«حيي»** [كامل الحياء، وحيائه الامتناع عن ترك اللطف].  
 قوله: **«يدع»** أخرجه أبو داود واسن ماجه والترمذي وحسنه، والحاكم وصححه على شرط الشيخين من حديث  
 سلمان الفارسي مرفوعا.

قوله: **«أخرج الطبراني في «الكبير» عن ابن عمر رفعه: «إن هذه القلوب أوعية، فخيرها أوعاها، فإذا سألت الله**  
 فسلوه وأنتم واثقون بالإجابة؛ فإن الله تعالى لا يستجيب دعاء من دعا عن ظهر قلب غافل». وأخرج الحكيم الترمذي في  
 «نواذره» من حديث معاذ مرفوعا: «لو أعلم لك فيه خيرا لعلمتك؛ لأن أفضل الدعاء ما خرج من القلب بجد واجتهاد،  
 فذلك الذي يسمع ويستجاب وإن قل».

قوله: **«حيي»** أخرجه الترمذي وغيره، والحاكم وقال: مستقيم الإسناد، تفرد به صالح المزري أحد زهاد البصرة من  
 حديث أبي هريرة رفعه. ثم في الدعاء أخبار كثيرة مبسطة في موضعها. ثم وصول ثواب العبادة البدنية مذهب أبي حنيفة  
 وأحمد وجمهور السلف، خلافا لمشهور مذهب مالك والشافعي، كما قاله شارح «العقيدة الطحاوية».

واختلف المشايخ رحمهم الله في أنه هل يجوز أن يقال: يستجاب دعاء الكافر؟ فمنعه الجمهور؛

<sup>٧</sup> في الدنيا إذا دعا لأمر دنياه

لقوله <sup>(١)</sup> تعالى: ﴿وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ ، ولأنه <sup>(٢)</sup> لا يدعو الله تعالى؛ لأنه لا يعرفه

لكنه في الآخرة

(الرعد: ١٤)

وإن أقرب به، فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض إقراره.

وما روي في الحديث <sup>(٣)</sup>: أن دعوة <sup>(٤)</sup> المظلوم وإن كان كافراً يستجاب: محمول على كفران

بحر لقوله: «ما روي»

إزاحة دخل أنه يخالف السنة

النعمة. وجوزّه بعضهم؛ لقوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿رَبِّ أَنْظِرْنِي﴾، فقال الله تعالى: ﴿إِنَّكَ

أمهلي في الإغواء

أي القول باستجابة دعائه

أي وإن كان كافراً النعمة

١. قوله: **لقوله إلخ**: لأن معنى قوله: ﴿إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾: إلا في ضياع وخسارة لا منفعة فيه، وفيه أن مورده خاص بالآخرة فلا ينافي إجابته في الدنيا.

٢. قوله: **في ضلال**: [أي ضياع وعدم نفع وعدم اعتناء إلى طلبه].

٣. قوله: **ولا إلخ**: رده القاري بقوله تعالى: ﴿دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّيْنَاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ﴾ الآية (لقمان: ٣٢). وهذا إنما ينتهض إذا تم أن المراد بضميره الكفار خاصة، مع أن للشارح أن يلتزم أنه الدعاء الصوري لا الحقيقي؛ لعدم كمال معرفة المسؤول المدعو بما أنه واحد متوحد بجلاله وعبادته، لا يمكن له شريك، كما التزم الصرف في الحديث، بل هو أبعد.

٤. قوله: **في الحديث إلخ**: أخرجه أحمد وأبو يعلى في «مسنديهما» والضياء في «مختارته» عن أنس مرفوعاً: «اتقوا دعوة المظلوم وإن كان كافراً؛ فإنه ليس دونه حجاب». فالحديث صحيح أو حسن، والتأويل صرف عن الظاهر، وله شواهد آخر. وقد أخرج سمويه عن أنس رفعه: «إياكم ودعوة المظلوم وإن كانت من كافر؛ فإنه ليس لها حجاب دون الله عز وجل». قوله: **دعوة إلخ**: أخرجه أحمد من حديث أنس مرفوعاً. ويؤيده نصوص وأخبار آخر، ليس هذا مشهد بسطها، فليفحص عن مظاهرها.

٥. قوله: **المظلوم**: أخرجه أحمد وأبو يعلى الموصلي في «مسنديهما» والضياء في «مختارته» وصححه عن أنس رفعه: «اتقوا دعوة المظلوم وإن كان كافراً؛ فإنه ليس دونه حجاب». وعند أحمد مرفوعاً: «دعوة المظلوم مستجابة وإن كان فاجراً، ففجوره على نفسه»، وسنده حسن. وعند الشيخين عن ابن عباس رفعه في بعث معاذ إلى اليمن: «واتق دعوة المظلوم؛ فإنه ليس بينها وبين الله حجاب». وعند الطبراني وصححه الضياء عن ابن ثابت رفعه: «اتقوا دعوة مظلوم؛ فإنها تحمل على النمام، يقول الله: وعزّي وجلالي! لأنصرك ولو بعد حين». وعند الحاكم عن ابن عمر رفعه نحوه بلفظ «فإنها تصعد إلى السماء كأنها شرارة»، وعند مالك عن عمر موقوفاً نحوه. وأما الآية فهي في دعاء الكفار للنجاة من نار الآخرة، أما دعاؤهم لصب الاتصاف ممن ظلمهم في الدنيا - كما في الحديث - فلا تنافيها الآية.

مِنَ الْمُنْظَرِينَ»، هذه إجابة. وإليه ذهب أبو القاسم الحكيم وأبو نصر الدبوسي، قال الصدر الشهيد: وبه يُفْتَى.

(الأعراف ١٤، ١٥)

وما أخبر به النبي ﷺ من أشراط الساعة

أي من علاماتها، من خروج

قوله: من خروج: [روى أبو يعلى في «مسنده» عن الخدري رفعه: «إنه ممسوح العين اليمنى واليسرى كأنها كوكب»].

قوله: من خروج: [روى الطبراني والطيالسي عن ابن عباس رفعه: «الدجال آدم هجان أعور جعد الرأس»].

(٣) قوله: من خروج إلخ: لما أخرج نعيم بن حماد في «مسنده» عن كعب: «يحاصر الدجال المؤمنون بيوت المقدس، فيصيبهم جوع شديد، فيبنيهم إذ سمعوا صوتاً في الغلس، فيقولون: إن هذا صوت رجل شعبان، فينظرون، فإذا بعيسى ابن مريم، فتقام الصلاة» الحديث. وعن أرطاة بلاغا في حديث المهدي: «إنه آخر أمير من أمة محمد ﷺ، ثم يخرج في زمانه الدجال، وينزل في زمانه عيسى ابن مريم». وأخرج الترمذي وحسنه من حديث أبي عبيدة مرفوعاً: «لم يكن نبي بعد نوح إلا قد أنذر قومه الدجال، وإني أنذركموه». فوصفه لنا رسول الله ﷺ، فقال: «لعله سيدركه بعض من رأيي وسمع كلامي». قالوا: يا رسول الله، فكيف قلوبنا يومئذ؟ فقال: «مثلها - يعني اليوم - أو خير». قال: وفي الباب عن عبد الله بن بسر وعبد الله بن مغفل وأبي هريرة.

وأخرج من حديث ابن عمر وصححه، قال: قام رسول الله ﷺ في الناس، فأثنى على الله بما هو أهله، ثم ذكر الدجال، فقال: «إني لأنذركموه، وما من نبي إلا وقد أنذر قومه، ولقد أنذر نوح قومه، ولكن سأقول فيه قولاً لم يقله نبي لقومه: تعلمون أنه أعور، وإن الله ليس بأعور». قال الزهري: فأخبرني عمر بن ثابت الأنصاري عن بعض أصحاب النبي ﷺ أن النبي ﷺ قال يومئذ وهو يحذرهم فتنته: «تعلمون أنه لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت، وإنه مكتوب بن عينية: كافر، يقرؤه من كره عمله». وأخرج عن أبي بكر مرفوعاً: «الدجال يخرج من أرض بالمشرق يقال لها: خراسان، يتبعه أقوام كأن وجوههم المجان المطرقة»، وحسنه الترمذي، وقال: وفي الباب عن أبي هريرة وعائشة.

وأخرج من حديث معاذ مرفوعاً وحسنه: «الملحمة العظمى وفتح قسطنطينية، وخروج الدجال في سبعة أشهر». قال: وفي الباب عن الصعب بن جثامة وعبد الله بن بسر وعبد الله بن مسعود وأبي سعيد الخدري.

وأخرج من حديث النواس بن سمعان حديثاً طويلاً مطولاً صحيحاً، أخرجه في «الصحاح» و«السنن» وغيرها، ومن حديث ابن عمر رفعه: «ألا إن ربكم ليس بأعور، ألا وإنه أعور عينه اليمنى كأنها عنبه طافية»، وصححه الترمذي، وقال: وفي الباب عن سعد وحذيفة وأبي هريرة وأسماء وجابر بن عبد الله وأبي بكرة وعائشة وأنس وابن عباس والفلتان بن عاصم. ومن حديث أنس وصححه مرفوعاً: «يأتي الدجال المدينة، فيجد الملائكة يحرسونها، فلا يدخلها الطاعون ولا الدجال إن شاء الله». قال: وفي الباب عن أبي هريرة وفاطمة بنت قيس ومجن وأسامة بن زيد وسمرة بن جندب. ومن حديث أبي هريرة =



الدجال .. ودابة الأرض وماحوج .. ورور عيسى ..

= وصححه مرفوعا: «الإيمان بمان، والكفر من قتل المسروق، والسكينة لأهل الغنم، والفرح والرباء في العداوس أهل الخيل وأهل الوب، يأتي المسيح إذا جاء دبر أحد صرفت الملائكة وجهه قبل الشام، وهنالك يهلك».

ومن حديث مجمع بن جارية وصححه مرفوعا: «يقتل ابن مريم الدجال بباب لد». قال: وفي الباب عن عمران بن حصين ونافع بن عتبة وأبي برزة وحذيفة بن أسيد وأبي هريرة وكيسان وعثمان بن أبي العاص وجابر وأبي أمامة وابن مسعود وعبد الله بن عمرو وسمرة بن جندب والنواس بن سمعان وعمرو بن عوف وحذيفة بن اليمان. انتهى فهذا أغودج قليل من أحاديث الباب، فعلم أن الأحاديث في بابه متواترة المعنى، وكذا في أكثر أبواب أشراط الساعة.

وأخرج أيضا من حديث أنس وصححه مرفوعا: «إن من أشراط الساعة أن يرفع العلم ويظهر الجهل، ويفشو الزنى، ويشرب الخمر، ويكثر النساء، ويقتل الرجال حتى يكون لخمسين امرأة قيم واحد». قال: وفي الباب عن أبي موسى وأبي هريرة. وأخرج من حديثه أيضا وحسنه مرفوعا: «لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض: الله الله». ومن حديث حذيفة مرفوعا وحسنه: «لا تقوم الساعة حتى يكون أسعد الناس بالدنيا لكع ابن لكع». ثم أخرج من حديث علي طويلا غريبا في خمس عشرة خصلة في أشراط الساعة وحلول البلاء. ومن حديث أبي هريرة مرفوعا وصححه: «لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا قوما نعالهم الشعر. ولا تقوم الساعة حتى تقاتلوا قوما كأن وجوههم المجان المطرقة». قال: وفي الباب عن أبي بكر الصديق وبريدة وأبي سعيد وعمرو بن تلعب ومعاوية.

(١) قوله: **الدجال**: [أي الكذاب أو من «دجل البعير»: طلاه بالدجل].

(٢) قوله: **الدجال**: [أخرج أبو داود الطيالسي عن أبي رفاع: «عينه خضراء كالزجاج»].

(٣) قوله: **الدجال**: وهو أعور العين اليمنى كأن عينه عنبة طافية، كما أخرجه الشيخان عن ابن عمر مرفوعا، وأخرج مسلم عنه من وجه آخر: «أعور العين اليسرى»، ومن وجه آخر: «ممسوح العين عليها ظفرة غليظة». وعن أنس رفعه: «ممسوح العين مكتوب بين عينيه كافر». والبحاري عنه رفعه: «ألا إنه أعور، وإن ريكم ليس بأعور». وأحمد عن جابر: «إنه أعور، وهو أحد الكذابين».

(٤) قوله: **دابة** - الح - لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ (الزل: ٨٢). وفيه أحبار كثيرة أيضا.

(٥) قوله: **وماحوج** - ح - لقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِّن كُلِّ خَدْبٍ يَسْأَلُونَ﴾ (النساء: ٦٦). وفيه أيضا أحاديث غزيرة.

(٦) قوله: **ورور** - ح - لقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ لَعَلَّمَ لَدَلْسَاعَةٍ فَلَا تَمْتَرُونَ بِهَا﴾ (الزخرف: ٦١)، وقوله: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ (النساء: ٥٩)، فعلم أنه قبل يوم القيامة، لكن قال =

من السماء وطلوع الشمس من مغربها، فهو حق؛ لأنها أمور ممكنة، أخبر بها الصادق. قال

حذيفة بن أسيد

عنى ربة أمير

= مقاتل بن سبيمان ومن تبعه من المفسرين. إن قوله: ﴿وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ﴾ نزل في المهدي. انتهى وخروجه أيضا من أعلام قرب الساعة، وقد تضافرت به الأخبار أيضا، كما أخرجه مسلم والأربعة. إلا الترمذي والبيهقي: «المهدي من عترتي من ولد فاطمة». وأحمد والأربعة إلا النسائي: «لو لم يبق من الدهر إلا يوم لبعث الله فيه رجلا من عترتي»، وفيه زيادات أخر أيضا. والطبراني: «إن المهدي منا، يختم الدين بنا كما فتح بنا». والحاكم وصححه من حديث طويل فيه: «فبعث الله رجلا من عترتي أهل بيتي بملا الأرض قسطا وعدلا كما ملكت جورا وظلما، يحبه ساكن الأرض وساكن السماء، وترسل السماء قطرها» الحديث. والطبراني والبخاري نحوه، وأحمد ومسلم: «يكون في آخر الزمان خليفة يخشي المال حثيا ولا يعده عدا». و[نعيم] بن حماد مرفوعا: «هو رجل من عترتي يقاتل على سنتي كما قاتلت أنا على الوحي». وأبو نعيم مرفوعا: «ليبعث الله رجلا من عترتي أفرق الثنايا أجلى الجبهة، بملا الأرض عدلا، يفيض المال فيضا».

والروائي والطبراني وغيرهما: «المهدي من ولدي وجهه كالكوكب الدري، اللون لون عربي، والجسم جسم إسرائيلي، بملا الأرض عدلا كما ملكت جورا، يرضى بخلافته أهل السماء وأهل الأرض والطير في الجو، يملك عشرين سنة». والطبراني مرفوعا: «يلتفت المهدي وقد نزل عيسى ابن مريم كأنما يقطر من شعره الماء، فيقول المهدي: تقدم فصل بالناس، فيقول عيسى: إنما أقيمت الصلاة لك، فيصلي خلف رجل من ولدي». وكذا أخرجه ابن حبان في «صحيحه»: «أن يؤمه المهدي».

وابن عساكر عن علي: إذا قام قائم آل محمد ﷺ جمع الله أهل المشرق والمغرب، فأما الرفقاء فمن أهل الكوفة، وأما الأبدال فمن أهل الشام. والطبراني مرفوعا: قال لفاطمة: «نبينا خير الأنبياء وهو أبوك، وشهيدنا خير الشهداء وهو عم أبيك حمزة، ومنا من له جناحان يطير بهما في الجنة حيث يشاء، وهو ابن عم أبيك جعفر، ومنا سبطا هذه الأمة الحسن والحسين وهما ابناك، ومنا المهدي». وفيه أخبار كثيرة متواترة المعنى ذكرنا نبذا منها سابقا. وأما خبر كونه من العباسيين أو خبر «لا مهدي إلا عيسى ابن مريم» فضعيف

، قوله: [في حديث أبي أمامة مرفوعا: «أول الآيات طلوع الشمس من مغربها». أخرجه الطبراني في «الكبير»، وفي حديث أنس رفعه: «أول شيء يحشر الناس نار تحشرهم من المشرق إلى المغرب». أخرجه أبو داود الطيالسي في «مسنده». وفي حديث أبي هريرة رفعه: «ألا أحدثكم حديثا عن الدجال، ما حدث به نبي قومه؟ إنه أعور، وإنه يجيء معه تمثال الجنة والنار، فالتى يقول: إنما الجنة هي النار، وإني أنذركم كما أنذر به نوح قومه». أخرجه النسائي.]

، قوله: حذيفة الخ: أخرجه مسلم والأربعة، وصححه الترمذي، وقال: وفي الباب عن علي وأبي هريرة وأم سلمة وصفية، ولفظه: «أشرف علينا» بدل «طلع علينا»، وليس فيه «نزول عيسى» ولا فيه «آخر ذلك»، بل «ونار تخرج من قعر عدن تسوق =

الغفاري عليه السلام : طلع النبي عليه السلام علينا ونحن نتذاكر، فقال: «ما تذكرون؟» قلنا: نذكر الساعة. قال: «إنها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات»، فذكر الدخان ، والدجال والدابة، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى ابن مريم عليه السلام، ويأجوج ومأجوج، وثلاثة خسوف: خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نار تخرج من اليمن، تطرد الناس إلى محشرهم.

والأحاديث الصحاح في هذه الأشراف كثيرة جدًا، وقد روي أحاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها، فلتطلب من كتب التفسير<sup>(١)</sup> والسير والتواريخ.

### والمجتهد

في العقلية والشرعية الأصلية والفرعية<sup>(٢)</sup>، فد **يخطئ** وقد **يصب**. وذهب بعض الأشاعرة والمعتزلة إلى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها، مصيب، وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في أن الله تعالى في كل حادثة حكمًا معينًا، .....  
علماء الأمة  
فيكون مخطئًا بفقده ومصيبًا بوجده

= الناس أو تحشر الناس، فتبيت معهم حيث باتوا، وتقبل معهم حيث قالوا. وفي لفظ له: «والعاشرة إما ربح تطرحهم في البحر، وإما نزول عيسى ابن مريم».

قوله: الغفاري: [نسبة إلى غفار بالكسر قبيلة].

١٠ قوله: فذكر الدخان إلخ: [لكل منها تفاسير وتفاصيل في شروح الحديث].

١١ قوله: من كتب التفسير: [والآثار والأخبار وشروحها].

١٢ قوله: والفرعية: [من الفقه والكلام].

١٣ قوله: الفرعية إلخ: لا العقلية أو الشرعية الأصلية الاعتقادية؛ فإن الحق فيها واحد لا يصلح التعدد، وليس كل مجتهد فيها مصيبًا إجماعًا، ومسائل الإمامة الكبرى وأمثالها أيضًا من الفقه كما عرفت، وقيل: من الاعتقاد.

١٤ قوله: لا قاطع: [دليل قطعي أو خبر واحد بلا معارض ونسخ].

١٥ قوله: في كل حادثة: [أي مسألة جزئية ونازلة من النوازل].

أم حكمه في المسائل<sup>(١)</sup> الاجتهادية ما أدى إليه رأي المجتهد.

باجتهاده

وتحقيق هذا المقام: أن المسألة الاجتهادية إما أن لا يكون من الله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهد المجتهد، أو يكون، وحينئذ إما أن لا يكون من الله تعالى عليه دليل، أو يكون، وذلك الدليل إما قطعي أو ظني، فذهب إلى كل احتمال جماعة، والمختار: أن الحكم معين<sup>من حاشية</sup>، وعليه دليل ظني، إن وجد المجتهد أصاب، وإن فقدته أخطأ.

الحكم الواقعي

والمجتهد غير مكلف بإصابته؛ لغموضه وخفائه، فلذلك كان المخطئ معذورًا بل مأجورًا، فلا خلاف على هذا المذهب في أن المخطئ ليس بآثم، وإنما الخلاف في أنه مخطئ ابتداءً وانتهاءً، أي بالنظر إلى الدليل والحكم جميعًا، وإليه ذهب بعض المشايخ، وهو مختار الشيخ أبي منصور<sup>الماتريدي</sup>، فلم يجدهما أصلاً<sup>المختار</sup> أو انتهاء فقط<sup>(٢)</sup>، أي بالنظر إلى الحكم<sup>(٣)</sup>.....

(١) قوله: في المسائل: [على الوجه الكلي بلا تعرض للخصوص].

(٢) قوله: الدليل: [الواقع من الله لعباده في عقولهم أو الكتاب أو السنة].

(٣) قوله: مع: [لقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (اسحل: ٨٩)، وقوله: ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة: ٣)، ولحديث: «تركتمكم على السهلة البيضاء؛ ليلها ونهارها سواء». كما لابن ماجه وغيره، وفيه نصوص وأخبار كثيرة.

(٤) قوله: ابتداء إلخ: [فهو مخطئ مطلقا بكل وجه]. المراد بالابتداء مرتبة فحص المجتهد عن مبادئ الحكم وأخذها من مظانه على حسب مجهوده في خزانة حفظه وفي الخارج، ثم ترتيبها؛ ليصل بها إلى حكم المسألة وبناؤه، ولا يراد به الابتداء الحقيقي، وإلا فالسابق على الكل تصور الحكم المطلوب بوجه ما والتواجه المؤاخي لهذا العلم. والمراد بالانتهاء مرتبة نيل الحكم والفوز به، وحصوله وعلمه من مبادئه ومسالكه التي هي الطرق المفضية إليه، وهي مسافة الانتقالات الفكرية، سواء كانت من قبيل الحركة أو لا.

قوله: انتهاء فقط: [كما قالوا في معاوية: إنه وجد الدليل لخلافته، لكنه لم يسقه على وجهه، فهو مصيب من وجه أيضا].

قوله: الحكم إلخ: لا بالنظر إلى الدليل، فيكون المجتهد المخطئ مصيبا في الدليل، مخطئا في الحكم، والمصيب مصيبا في كليهما، فيكون كل مجتهد مصيبا في دليل الحكم. لكن يجدره أن الإصابة في الدليل مستلزمة للإصابة في الحكم؛ =



حيث أخطأ فيه وإن أصاب في الدليل<sup>فد يحد</sup>، حيث أقامه على وجهه مستجمعاً لجميع شرائطه<sup>١</sup> وأركانها، وأتى بما كُلف به من الاعتبارات<sup>(٢)</sup>، وليس عليه في الاجتهاديات إقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة.

### والدليل على أن المجتهد قد يخطئ بوجوده

قائه

الأول<sup>(٣)</sup>: قوله تعالى: .....

= لأن معنى الإصابة في الدليل وجدان الدليل المفضي إلى الحكم على النمط الصحيح بلا فساد في مادته ولا صورته، ووجدان الدليل الذي هذا شأنه مستلزم لصحة مدلوله الذي هو الحكم؛ إذ لا معنى لصحة الدليل مع فساد مدلوله. وهذه الخدشة كانت تختلج في قلبي من أول ما طالعت هذا الكتاب أو كتاب «نور الأنوار»، وسنح لي الآن جوابه من وجهين: الأول: أن معنى الإصابة في الدليل صحته في إفادته الظن بالمطلوب، لكن كون المطلوب مظنون الصحة لا يستلزم كونه حقاً واقعاً في الواقع على تقدير وحدة الحق وتعيينه، كما أن مقدمات الاستقراء كلها تكون حقة واقعية ومفيدة للظن بالمطلوب أيضاً، لكن الإصابة في أخذ تلك المقدمات وحزمها وترتيبها وسوقها لنيل المطلوب لا تستلزم كون المطلوب حقاً في الواقع؛ لجواز تخلف المطلوب عن الدليل؛ نظراً إلى عدم الاستلزام. والثاني: أن المراد بالإصابة في الدليل سعي المجتهد في تصحيح الدليل على قدر مجهوده، وإفراغه ما أمكنه في كسب مقدماته الصحيحة الموصلة، ثم ترتيبها على نمط يفيد المطلوب.

وحاصله: إبلاغ المجهود إلى كماله، وعدم القصور في السعي على حسب إمكانه وقوته، فلو وقع منه قصور في شيء من أمور لا بد منها في سلوك العقل من المبادئ إلى المطلوب خارجاً عن ظاهر طوقه لا يكون مخلاً بالإصابة بهذا المعنى، فالإصابة على هذا لا يعني بها صحة الدليل على الوجه التام في مادته وصورته بلا نحو فساد في أحدهما؛ فإن وجدان ذلك في كل اجتهد متعسر بل متعذر، فقد صدرت زلات من أرباب العصمة على ما هو المحقق من أن الاجتهاد جائز على الأنبياء، فالإصابة بذلك المعنى يصيبها المصيبون، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم.

١. قوله: في الدليل: [حيث وجدته، ولم يسقه بحيث يجد به الحكم].

٢. قوله: شرائطه: [بحيث وسعه لا على الوجه الواقعي، وإلا لوجد به الحكم أيضاً].

٣. قوله: من الاعتبارات: [الواجبة في إقامة الدليل].

(١) قوله: إقامة الحجة: [حتى يجب له وجدان الحكم قطعاً].

(٢) قوله: الأول إلخ: أول الآية: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفِثَتْ فِيهِ عَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ (الأنبياء: ٧٨). انتهى ثم قال: ﴿فَقَهَّمْنَهَا سُلَيْمَانُ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ الآية (الأنبياء: ٧٩). فحكم داود بالغنم لصاحب =

﴿فَقَهَّمْنَهَا سُلَيْمَنَ﴾، والضمير لـ «الحكومة» أو «الفتيا»<sup>١</sup>، ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان

من داود وابنه سليمان

في قوله «فَقَهَّمْنَهَا»

لتخصيص سليمان بالذكر جهة؛ لأن كلا منهما قد أصاب الحكم حينئذ، وفهمه.

في الشبهة

الثاني: الأحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ، بحيث صارت

مجموعها

وإدارته

الموقوفة

المروعة

متواترة المعنى، قال **عليه السلام**: «إِنْ أَصَبْتَ<sup>٢</sup> فَلَكَ عَشْرُ حَسَنَاتٍ، وَإِنْ أَخْطَأْتَ فَلَكَ حَسَنَةٌ

وَاحِدَةٌ»<sup>٣</sup>. وفي حديث آخر جعل للمصيب أجرين، وللمخطئ أجراً واحداً، وعن ابن

الشارع

مسعود **عليه السلام**: «إِنْ أَصَبْتُ فَمِنْ اللَّهِ، .....»

= الحرث بدل إفساده، وبالحرث لصاحب الغنم. وحكم سليمان بأن يكون الغنم لصاحب الحرث، فينتفع بها أي بدرها ونسلها وشعرها وصوفها، وحكم بدفع الحرث لصاحب الغنم، فيقوم عليه حتى يعود كما كان، فإذا عاد يأخذ كل منهما ملكه وماله. وهذا في شريعتهم، وأما عندنا فلا ضمان بالليل أو بالنهار، إلا أن يكون مع البهيمة سائق أو قائد. وعند الشافعي يضمن التلف بالليل؛ لقصور حفظه المعتاد، وجناية في إرسالها.

ويرد على أصل الدليل أولا قوله: «وَكَلَّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا» (الأنبياء: ٧٩). والخطأ ليس حكما حقيقة بل غيره وخلافه، والعلم غير الجهل. وثانيا: أن تفهيم سليمان كان بمحض لطف من الله من غير أسباب اجتهاد له إرهابا لنبوته، فلذا نسب التفهيم إلى ذاته.

وثالثا: أن المراد به تفهيم الأوفق والأرفق والأحق، فالفرق بين الحكمين كما في الصحيح والأصح، فلا يلزم الخطأ، فالأحس أن يستدل بقوله تعالى: «مَا كَانَ لِإِيْتِي أَنْ يَكُونَ لَهُدَّ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا» الآية إلى قوله: «لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (الأنفال: ٦٧-٦٨). وكذا بقصة زلات أهل العصمة بعد اجتهادهم، وقد قدمنا عن بعض الكلمة المحاكمة فيما بين الفريقين، فتذكر.

قوله: **فَفَهَّمْنَاهَا**: [في قضية إفساد الغنم حرث قوم].

قوله: **أَوْ الْفَتَا**: [بضم الفاء وسكون التاء الفوقية المثناة ثم التحتانية، بمعنى الفتوى، أي الحكم الواقعي له].

قوله: **إِنْ أَصَبْتَ الْحَاجَّ**: أخرجه الحاكم في «مستدركه» وصححه من حديث عبد الله بن عمرو: «أن رجلين اختصما إلى النبي **ﷺ**. فقال لعمر بن الخطاب: «اقض بينهما». قال: أقضي وأنت حاضر؟ قال: «نعم، على أنك إن أصبت فلك عشرة أجور، وإن اجتهدت فأخطأت فلك أجر». انتهى ويؤيده قوله تعالى: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا» (الأنعام: ١٦٠).

قوله: **مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا**: [بجهدك وإفراغ وسعك، لا بمخطئك].

قوله: **إِنْ أَصَبْتَ الْحَاجَّ**: أخرجه الشيخان من حديث عمرو بن العاص رفعه: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، =

والإفمني ومن الشيطان». وقد اشتهرت تحطئة الصحابة بعضهم بعضاً في الاجتهاديات.  
كما هو ظاهر مقطوع به من غير على كتب السير، وأحداث  
 الثالث: أن القياس مظهر لا مثبت؛ فإن الثابت بالقياس ثابت بالنص أيضاً معنى،  
لأنه من المحيد لا المناسخ  
 وقد أجمعوا على أن الحق فيما ثبت بالنص واحد، لا غير.

الرابع: أنه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه السلام بين الأشخاص<sup>(٣)</sup>، فلو كان كل  
 مجتهد مصيباً لزم<sup>(٤)</sup> اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والإباحة، أو الصحة<sup>(٥)</sup> والفساد،  
كأكل الضفدع  
 أو الوجوب وعدمه. وتام تحقيق هذه الأدلة والجواب عن تمسكات المخالفين، يطلب من كتابنا  
في الواقع في وقت واحد  
 «التلويح» في شرح «التنقيح».

بل هو حواشي «التوضيح» في شرح «التنقيح» لصدر الشريعة

= وإذا حكم وأخطأ فله أجر». والبخاري من حديث ابن عمر نحوه. وفيه أحاديث أخر عند مسلم وغيره. وهذا الاختلاف في أجر المصيب إما باعتبار اختلاف أئمة الاجتهاد فضلاً وسعيًا، أو الأجران أدنى والعشرة أعلى، وهو فضل منه يؤتية من يشاء، أو أحدهما ناسخ للآخر، أو غير ذلك.

قوله: **والإفمني إلخ**: أي منسوب إلي، لا إليه سبحانه؛ تحرزا عن الإساءة، وإلا فالكل بقدرته وخلقه واختياره. والحديث أخرجه الأربعة في «سننهم»، وصححه الترمذي عن ابن مسعود في رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقا، ولم يدخل بها حتى مات. قال ابن مسعود: «لها مثل صداق نساءها، لا وكس ولا شطط» الحديث، ولا ذكر فيه لهذا اللفظ، نعم عند أبي داود عنه: «فإن يك صوابا فمن الله، وإن يك خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله عنه بريتان» الحديث. وأخرجه أحمد في «مسنده» بهذا السند والمتن، ورواه ابن أبي شيبة في «مصنفه» والحاكم في «مستدركه»، وصححه على شرطهما، وابن ماجه في «سننه» والدارقطني في «علله»، وأخرجه محمد بن الحسن في «كتاب الآثار»، وأوردناه في «حصول الحواشي على أصول الشاشي» وحواشي «الهداية».

قوله: **الثالث إلخ**: فيه أن الإجماع فيما ثبت بالنص صراحة مسلم، وفيما ثبت مطلقا أو بالرأي فيه ممنوع.

قوله: **بين الأشخاص**: [بل الأحكام كلها في حق كل شخص].

قوله: **لزم إلخ**: فيه أن التنافي المحال إنما يلزم عند اتحاد الزمان والموضوع والجهة، وههنا لا يسلم ذلك؛ لجواز كونه حلالا لأحد وحراما لآخر، كالصدقة لهاشمي وغيره، وكذا في مجتهد باختلاف الرأيين له في وقتين، وكذا في حق مقلديهم. والحاصل: أن الضابط تسليم وحدة الحكيم وتعيينه فيما صرح به الشارح، وتعدد وكثرته بالإيهام فيما أجمعه، فتدبر.

قوله: **أو الصحة**: [كالصلاة بعد مس الذكر أو القهقهة أو خروج الدم].

## ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة

في مراتب القرب الربانية

ورسل الملائكة أفضل من عمة البشر. وعامة البشر أفضل من عمة الملائكة. أما

غير المقربين والكروبيين

إضافة بيان

تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالإجماع، بل بالضرورة، وأما تفضيل رسل البشر على

من الدين بما أنى الله ورسوله

قوله: **البشر**: [فيه أن الظاهر أن المراد برسل البشر الأنبياء مطلقا، لكن من الأنبياء من لا شريعة له متجددة، وإنما بعث داعيا إلى دين النبي قبله. ومنهم تبعة محضة ونواب في البعثة للآخرين، كهارون ويوشع. ومنهم من بعث بمجرد نفع أو إلهام أو رؤيا من الوحي، وفضل هؤلاء الصالحاء على رسل الملائكة وعلى مثل جبرئيل في حيز الخفاء، فالأولى إرادة الرسول الاصطلاحي في رسل البشر ممن لهم كتاب وشريعة، أو إرادة أولى العزم من الأنبياء مع أن أدلة الفضل خفية أيضا جدا.]

قوله: **أفضل إلخ**: يؤيده حديث أبي سعيد رفعه: «إن لي وزيرين من أهل السماء ووزيرين من أهل الأرض، فوزيري من أهل السماء: جبرئيل وميكائيل، ووزيري من أهل الأرض: أبو بكر وعمر»، أخرجه الحاكم في «مستدرکه»، ورواه الحكيم الترمذي عن ابن عباس مرفوعا. ومن البين أن الوزير أدون وأنزل منزلة من الملك، وجبرئيل أشرف الملائكة وأفضلهم، فإذا كان نبينا أفضل منه فمن الباقي بالطريق الأولى. وقد أخرج الطبراني في «الكبير» عن ابن عباس رفعه: «ألا أخبركم بأفضل الملائكة؟ جبرئيل، وأفضل النبيين آدم، وأفضل الأيام يوم الجمعة، وأفضل الشهور شهر رمضان، وأفضل الليالي ليلة القدر، وأفضل النساء مريم بنت عمران». انتهى وأفضلية آدم غير عامة؛ لأنه لا يفضل على نبينا فهو عام مخصوص عنه البعض، أو واقع قبل العلم بفضله - كما قالوا في قصة موسى ويونس - أو أريد الفضل من حيث الأبوة أو من حيث النبوة لا من جهة الرسالة، ومع هذا فهو أفضل من كل نبي غير نبينا على المحقق.

قوله: **من عامة إلخ**: المراد بالعامة هنا عموم غير الأنبياء، وأما في قوله: «وعامة البشر أفضل» ليس أحاد الناس، كالسوقية وأرباب الكبائر والزناة والفساق وغيرهم، بل المراد بما غير النبيين من خواص الناس، وهم المحفوظون عن المأثم والكبائر، كالحلفاء بل الصحابة كلهم على ما قالوا، وكالصديقين وأكمل الأولياء من الأقطاب وأئمة الدين.

قوله: **أفضل إلخ**: قد سبقت المسألة مفصلة، والمعتزلة وافقهم بعض الأشاعرة، وتوقف جمع في هذه المسألة، ومنهم الإمام على ما ذكره في «أمالى الفتاوى»: أنه لم يقطع فيها بجواب. انتهى وعلى هذا فالمسألة ظنية لا قطعية، كما ذكر السبكي في تأليف له: أنه لو مكث الإنسان مدة عمره ولم يخطر بباله تفضيل النبي على الملك لم يسأله الله عنه. انتهى وهكذا مباحث الإمامة ومسائل مشاجرات الصحابة والسلف ومنازعاتهم ومحارباتهم.

قوله: **الملائكة إلخ**: صحح في «المحيط» وغيره: أن خواص البشر أفضل من جملة الملائكة، وخواص الملائكة من أوساط البشر، وأوساط البشر من أوساط الملائكة، وعوام الملائكة من عوام البشر. وعن الحلواني: أن من غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة، ومن غلب شهوته عقله فهو شر من البهيمة، ونقل الدواني نحوه في «أخلاقه» عن البعض.

قوله: **رسل الملائكة إلخ**: هم المبلغون لأحكام الوحي إلى الأنبياء من البشر. وأفضلهم جبرئيل، كما أخرجه الطبراني مرفوعا. وقوله: «بالإجماع» أريد به إجماع الأمة كلها، أو إجماع أهل الحق. وقوله: «بالضرورة» عني به أنه من ضروريات =



رسل الملائكة، وعامة البشر<sup>(١)</sup> على عامة الملائكة، فيجوه:

ظاهر الوجوه دلالتها في رسل البشر إلا الرابع

الأول: أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم؛ بدليل قوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾، و﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾، ومقتضى الحكمة الأمر للأدنى بالسجود للأعلى دون العكس.

= الدين. وامتلاً النصوص بامتياز فرقة الرسل عن الخلق كلهم في الاصطفاء والفضل، ويشير إليه قوله تعالى: ﴿فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ إلا من أَرْتَضَى من رُسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾ الآية (الحج: ٢٦). قوله: وعامة البشر إلخ: المراد بهم عامة الناس، لا مطلقاً بل بالنسبة إلى الرسل؛ فإنهم خاصة الله وخاصة الخلق كلهم، فالمراد هم الأصفياء والأتقياء والأولياء والأئمة والعلماء الثقات العدول المتقون عن الكبائر والإصرار على الصفات. وأما العصاة فلا يفضلون على أحد من الملائكة اتفاقاً، لكن قال القنوي في «شرح العمدة»: قال بعض أهل السنة: جملة بني آدم أفضل من جملة الملائكة؛ فإن عندنا صاحب الكبيرة كامل الإيمان، ثم هو مبتلى بالإيمان بالغيب، فكان أحق من الملائكة. انتهى

وتعقبه القاري بأنه فاسد؛ لأنه فاسق بالإجماع، كيف يكون أفضل من المعصوم بلا نزاع؟ قال: ولعله وجهه أنه من جهة إيمانه الغيبي أفضل منهم؛ لكون إيمانهم شهودياً، لكنه يناهض أن الإيمان يزيد بالإيقان والاطمئنان، وليس الخبر كالبيان. انتهى وفيه أن صدور الفسق بمنزلة مواد الشهوة وتركب الدواعي الثائرة وتخمرها في أجساد بني آدم: لا يوجب التنزل، كما ورد في قصة هاروت وماروت: «قال: إني ابتليتهم وعافيتكم»، بل صدور حسنة من الإنسان على هذه التوازن والبواقي والمضائق يكون أرقى من حسنات المنزه عنها كثيراً، إليه يشير بعض الآثار أيضاً.

ويؤيده فضل الصحابة في نفقة المد من غيرهم في نفقة مثل أحد، مع أن زيادة الإيمان غير مسلمة عند الحنفية، حتى روي عن الإمام: إيماني كإيمان جبرئيل، على أن زيادة الإيقان لا من كسبهم، ولا منعها من كسب الإنسان، ولذا ورد كمال فضل الإيمان بالغيب في القرآن والأخبار. ثم المراد برسل البشر مطلق الأنبياء، لا خصوص المصطفى؛ فإن غير الرسل من الأنبياء أيضاً أفضل من رسل الملائكة. والاختلاف إنما في الملائكة العلوية، وأما الأملاك السفلية فالأنبياء أفضل منهم إجماعاً، وتسمى أرباب الأنواع والطلسمات في عرف الإشرافية، وملك الجبال وملك البحار وملك الرياح وغيرهم في الشرع.

قوله: خير منه: [في شرف العنصر الذاتي، فكيف سجدوا لأشرف للأدنى؟!]

قوله: ومقتضى إلخ: دفع لما يتراءى وروده: أن الثابت بذلك مطلق الكرامة والخيرية، لا الكرامة المطلقة، فيجوز أن يكون ناله الكرامة الجزئية، لا الفضل الكلي، والكلام فيه، فأزاحه بأن المسجود له -والسجود أعظم القرب- ينبغي أن يكون له فضل كلي على الساجد. ثم الثابت بعد ذلك كله فضل آدم بخصوصه على الملائكة، لا فضل جملة الأنبياء عليهم، ولا فضل عامة البشر على عامة الملائكة، إلا أن يدفع ذلك بعدم القائل بالفصل؛ فإنه معدود نحواً من الإجماع.

قوله: الأمر إلخ: [في «فيوضات الأرواح»: فلا يرد فضل الكعبة وبيت المقدس على الأنبياء.]

الثاني: أن كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ الآية (القرة: ٣١)  
 من الوجوه بحسب سليقته العربي ولو بالتعلم والكسب أسماء الأشياء كلها حتى القصعة  
 أن القصد منه إلى تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة، وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم.  
 من سبأه عليه السلام  
 الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ﴾ وآل عمران: ٣٣  
 والملائكة من جملة العالم، وقد خُصَّ من ذلك بالإجماع تفضيل عامة البشر على رسل  
 الملائكة، فبقي معمولا به فيما عدا ذلك. ولا خفاء في أن هذه المسألة ظنية يكتفى فيها بالأدلة  
 قوله ذلك المخصوص اجتهادية من النصوص  
 الظنية.

الرابع: أن الإنسان قد يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية، مع وجود .....  
 أي جنسه باعتبار أفراده هي المعارف الربانية لا الفلسفية

قوله: يفهم إلخ: فإن سوق القصة دال على أنهم ادّعوا أنهم أحق بالخلافة من آدم؛ إذ بنوه سفاكون مفسدون، فأبطل مزعومهم بإبراز آدم أعلم منهم في معرفة الأشياء؛ ليظهر فضله عليهم كليا، ويعترفوا به، ويندموا في أنفسهم من إصدار قولهم ذلك.

قوله: الثالث إلخ: بناء على أن اصطفاءهم على العالمين ملزوم لفضلهم عليهم، لكنه ينقض بمثل قوله تعالى في حق مريم: ﴿وَأَصْطَفَيْنَا لَهَا عَلَىٰ إِيسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٤٢)، مع أن المختار للأكثر - كما ذكره السبكي وغيره - فضل فاطمة عليها. وأظهر منه قوله: ﴿وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة: ٤٧)؛ إذ يلزم منه فضل آحاد بني إسرائيل على أئمة قريش بل على إسماعيل ونبينا صلى الله عليه وسلم. والظاهر أن المرام في أمثالها عرفا واستعمالا هو الفضل على آحاد ذلك الزمان من العالمين، وأما فرقة الأملاك وكذا فرقة الأنبياء فلا تكون ملحوظة مطمح النظر؛ لكمال امتيازهما في العلو عن أفراد الخلق، ولهذا لم يحتج غالبا إلى الإخراج والاستثناء كما في «سيد شباب أهل الجنة» وغيره، فافهم.

قوله: آل إبراهيم: [أولاده وعقبه، كما يدل قوله: ﴿ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ﴾ (آل عمران: ٣٤)].

قوله: ولا خفاء إلخ: دفع لما يتوهم أنه بعد التخصيص يبقى العام ظنيا فكيف يحتج به؟ فدفعه بأنه لا ضير؛ لأن المدعى أيضا ظني، فتم التقريب مع أن مورث الظنية هو التخصيص بكلام مستقل، لا كل تخصيص، كما تقرر في الأصول.

قوله: الرابع إلخ: حاصله: أن مدار الفضل بكسب الأعمال الصالحة؛ إذ هي ملاك كثرة الثواب والقرية عند الله، والأشق منها أدخل في الإخلاص، وأكثر أجرا وثوابا، فصاحبه أفضل. واستدل عليه أيضا بحديث «أفضل الأعمال أحزمها». انتهى هذا وإنما في «نخاية ابن الأثير» عن ابن عباس رفعه: سئل: أي الأعمال أفضل؟ قال: «أحزمها». ويؤيده حديث «أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر»، أخرجه أبو داود عن أبي سعد رفعه به، والترمذي وحسنه بلفظ: «إن من أعظم الجهاد»، وابن ماجه عن أبي أمامة رفعه في قصة بلفظ «كلمة حق». والبيهقي في «شعبه»، وله شاهد =

العوائق<sup>١</sup> والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمال<sup>٢</sup>، ولا شك أن العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف<sup>٣</sup> أشق وأدخل في الإخلاص، فيكون أفضل.

وأقرب إلى القول وأدخل في الشرب وأوقع في الرقة

وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الأشاعرة إلى تفضيل الملائكة، وتمسكوا بوجوه:

العلوية رسهم وخلة العرش المقربين والكروبيين

الأول: أن الملائكة أرواح مجردة، كاملة بالفعل، مبرأة عن مبادئ الشرور والآفات، ...

لحصول الكمال

هي قواها

عن الهيولى

= مرسل بسند جيد عن طارق بن شهاب رفعه: سئل: أي الجهاد أفضل؟ قال: «كلمة عدل عند إمام جائر». وفي الباب عن وثالة وآخرين.

١. قوله: **العوائق**: [من دواعي الشهوة والغضب بثوران القوة البهيمية والسبعية].

٢. قوله: **والصوارف**: [العائقة والآفات؛ لكمال التعب فيها].

٣. قوله: **الأول إلخ**: هذا الوجه منحل إلى وجوه، الأول: أنها مجردة محضة نائلة الجلائل كلها بالفعل وجوبا بخلاف النفوس، والأكمل أفضل. والثاني: أنها متعلقة بالهيكل العلوية السماوية تأثيرا أو تدبيرا كما في النفوس المجردة الفلكية والنفوس الإنسانية بالعنصرية الفاسدة المنفعلة. والثالث: أنها منزهة عن مبادئ الشرور، كالشهوة والغضب والأخلاق الدميمة. والرابع: أنها نورانية لطيفة لا حجاب لها عن تجلي الأنوار القدسية، فهي غريقة في الأنوار الربانية دائما، والنفوس البشرية منغمسة في غواشي الهيولى الظلمانية.

والخامس: أنها قوية على أفعال شاقة كالزلازل والسحب والآثار العلوية، وإليه الإشارة بقوله: «فَالْمَقْسِيَّتِ أَمْرًا» (الذاريات: ٤)، وقوله: «فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا» (النازعات: ٥)، ولا يلحقها فتور ورخاوة وكلال ولغوب، بخلاف الجسمانيات، لا سيما الكائنة الفاسدة القابلة للخرق والضم. والسادس: أنها أعلم لإحاطتها بما كان وما سيكون في الأعصار وبالأمر الغائبة عنا، وعلومهم كلية حزمية فعلية فطرية مصبونة عن الخطأ والغلط والجهل، والجسمانية بخلافه. والسابع: أنها مبادي فياضة فعالة قادمة، وهذه النفوس منفعلة مستفيضة ملحثة في الفاقة إليها.

والجواب أنها كلها بناء على الأصول المهندسة الحكيمة المظلمة المتورطة في دار البوار، والقواعد المنخفضة المنكسفة المنكسفة العوار، فما لها من قرار، وبنائها على شفا حرف هار عند ذوي البصائر الشرعية وأولي الأبصار. ولو سلم فالكلام ههنا في الأفضلية بمعنى أكثرية الثواب كما مر غير مرة في عامة الأبواب، وهذه الأمور لا تمس ذلك أصلا بل إنما تتعلق بشرف الذات وقوة الفعل وفعلية قوة القوة، فهي نظير ما تثبت المفضلة فضل على المرتضى على الثلاثة بنفاسة جوهر الذات وشرف النسب وقلع باب خير وإفاضة الفيوض على الأولياء وزيادة العلم الظاهر والباطن بحديث «أفضاكم علي»، و«أنا مدينة العلم وعلي بأه»، وعلو مكانه بحديث «علي سيد العرب»، وتصرفات روحه في الكوائن قبل خلقه بالقبطية في =

كالشهوة والغضب، وعن ظلمات الهيولى والصورة، قوية على الأفعال العجيبة، عالمة بالكوائن <sup>أي الحوادث</sup> ماضيتها وآتيها من غير غلط. والجواب: أن مبنى ذلك على الأصول الفلسفية دون الإسلامية. <sup>في الماكل والملابس والناكح وغيرها</sup> <sup>وأعدامها الاستعدادية</sup> <sup>بدل من الكوائن</sup> <sup>وهم وخطأ</sup> <sup>للبنية على أصل الإيجاب، ومدار الإسلام هو اختيار الاختيار</sup>

الثاني<sup>(٢)</sup>: أن الأنبياء مع كونهم .....

= الإرشاد بالأصالة وبعد موته في أمور الإمارة، وأمثال ذلك، ولا بحث فيها ولا مطارحة.

قوله: [هذا من لوازم الكمالات كلها بالفعل على أصل فلسفي].

قوله: أحدها إفاصة من الوجوه السمعية، والمشهور منها سبعة، الأول: قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾ (الأنعام: ٥٠)؛ فإنه في معرض التواضع وتبريل شأنه عن هذه الأمور الرفيعة، فعلم أن الملكية أكرمية فوق ما كان له كإلهية. والجواب أنه ليس في حيز نفى الترفع كما زعمتم، بل لما استعجل قريش العذاب تهكمًا به برب: ﴿لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي﴾ الآية؛ لبيان أنه ليس له إرزال العذاب، ولا علم وقت نزوله، ولا توسط بقدرته كما للأملاك، كما حكى أن جبرئيل قلب بأحد جناحيه المؤتفكات، فلا غاية إلا أنه ليس واسطة نزوله، ولا أقدر كالملائكة.

والثاني: قوله تعالى حكاية عن إبليس فإله لآدم وحواء. ﴿مَا نَهَكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ (الأعراف: ٢٠)، فعلم أنه كان معهودا في الملأ الأعلى فاشيا فيهم أن درجتهم قاصرة عن الملائكة، فوسوس لهما أن كلا منها لتتالا هذه الأفضلية. والجواب أن هذا أيضا كان بناء على ظاهر الأمر، أن الملك أحسن صورة، وأقوى قدرة، وأقدر قوة، فخيّل إليهما أن نيلها نيل كمال الفضل مع أنه يجوز أن لا يكون آدم حينئذ نبيا، ويبعث بعده في الدنيا على الأرض، على أنه لو سلم فاللازم منه فضل ملكية كل منهما على نبوة آدم مع عدم نبوة حواء وبقيائها من العوام، ولا يلزمه فضل ملكية آدم على نبوته.

والثالث: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ﴾ (الأنبياء: ١٩)، ولفظة ﴿عِنْدَهُ﴾ لا يراد بها القرب المكاني؛ لاستحالتها، بل قرب المرتبة والشرف، وأيضا سياقه دليل على فضلهم بأن من عنده لا يستكبر عن عبادته، فما حال من لا عنده. والجواب معارضته بقوله تعالى: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ (القمر: ٥٥)؛ فإنه في حق البشر مع وجود العندية، وبناء الاستدلال على عدم استكبار الأقوى والأقدر لا على الأفضل الأقرب.

والرابع: ما ذكره الشارح أن الأنبياء تعلموا الملائكة وتلامذتهم، وهم معلمهم وأساتذتهم، وفضل المعلم الأستاذ معلوم. والجواب ما قاله أنهم وسائط صرفة وسفراء محضة في التبليغ كالقلم في الكتابة، وكرسولك إلى صديقك برسالة، ولا يطمح في رسالتهم إلى طي مراتب التفهيم، والإبلاغ إلى أكناه ما يوحى، وتقارير دقائقه وتشمير الذيل والسعي البالغ في تقويم المتعلم، وإتمام نصاب استعداد مادته كما هو شأن الأنبياء بالنسبة إلى عامة البشر، وشأن نواجم العلماء في مواظبتهم وتدريساتهم، فإسناد التعليم في مثل ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ (النجم: ٥) مجاز عقلي، أو لفظ «علم» مجاز لغوي.



كالشهوة والغضب، وعن ظلمات الهيولى والصورة، قوية على الأفعال العجيبة، عالمة بالكوائن  
 في الماكل والملابس والمناكح وغيرها وأعدادها الاستعدادية  
 ماضيها وآتيها من غير غلط. والجواب: أن مبنى ذلك على الأصول الفلسفية دون الإسلامية.  
 بدل من الكوائن ووهم ونحطاً  
 المبينة على أصل الإيجاب، ومدار الإسلام هو اختيار الاختيار  
 الثاني: أن الأنبياء مع كونهم .....

= الإرشاد بالأصالة وبعد موته في أمور الإمارة، وأمثال ذلك، ولا بحث فيها ولا مطارحة.

، قوله: [هذا من لوازم الكمالات كلها بالفعل على أصل فلسفي.]

، قوله: أخذوا إفاضة من الوجوه السمعية، والمشهور منها سبعة، الأول: قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾ (الأعام: ٥٠)، فإنه في معرض التواضع وتبريل شأنه عن هذه الأمور الرفيعة، فعلم أن الملكية أكرمية فوق ما كان له كإلهية. والجواب أنه ليس في حيز نفى الترفع كما زعمتم، بل لما استعجل قريش العذاب تمكماً به نزلت: ﴿لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي﴾ الآية؛ لبيان أنه ليس له إنزال العذاب، ولا علم وقت نزوله، ولا توسط بقدرته كما للأملأك، كما حكى أن جبرئيل قلب بأحد جناحيه المؤتفكات، فلا غاية إلا أنه ليس واسطة نزوله، ولا أقدر كالملائكة.

والثاني: قوله تعالى حكاية عن إبليس قاله لآدم وحواء: ﴿مَا نَهَكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ (الأعراف: ٢٠)، فعلم أنه كان معهوداً في الملأ الأعلى فاشياً فيهم أن درجتهما قاصرة عن الملائكة، فوسوس لهما أن كلاً منها لتتالا هذه الأفضلية. والجواب أن هذا أيضاً كان بناء على ظاهر الأمر، أن الملك أحسن صورة، وأقوى قدرة، وأقدر قوة، فخيّل إليهما أن نيلها نيل كمال الفضل مع أنه يجوز أن لا يكون آدم حينئذ نبياً، ويبعث بعده في الدنيا على الأرض، على أنه لو سلم فاللازم منه فضل ملكية كل منهما على نبوة آدم مع عدم نبوة حواء وبقائها من العوام، ولا يلزمه فضل ملكية آدم على نبوته.

والثالث: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ﴾ (الأنبياء: ١٩)، ولفظة ﴿عِنْدَ﴾ لا يراد بها القرب المكاني؛ لاستحالته، بل قرب المرتبة والشرف، وأيضاً سياقه دليل على فضلهم بأن من عنده لا يستكبر عن عبادته، فما حال من لا عنده. والجواب معارضته بقوله تعالى: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ (القمر: ٥٥)؛ فإنه في حق البشر مع وجود العندية، وبناء الاستدلال على عدم استكبار الأقوى والأقدر لا على الأفضل الأقرب.

والرابع: ما ذكره الشارح أن الأنبياء متعلموا الملائكة وتلامذتهم، وهم معلموهم وأساتذتهم، وفضل المعلم الأستاذ معلوم. والجواب ما قاله أنهم وسائط صرفة وسفراء محضة في التبليغ كالقلم في الكتابة، وكرسولك إلى صديقك برسالة، ولا يطمح في رسالتهم إلى طي مراتب التفهيم، والإبلاغ إلى أكناه ما يوحى، وتقارير دقائقه وتشهير الذيل والسعي البالغ في تقويم المتعلم، وإتمام نصاب استعداد مادته كما هو شأن الأنبياء بالنسبة إلى عامة البشر، وشأن نوابهم العلماء في مواظبتهم وتدريساتهم، فإسناد التعليم في مثل ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ (النجم: ٥) مجاز عقلي، أو لفظ «علم» مجاز لغوي. =

أفضل البشر يتعلمون<sup>(١)</sup> ويستفيدون منهم، بدليل قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾، وقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾، ولا شك أن المعلم أفضل من المتعلم. والجواب: أن التعليم من الله تعالى<sup>(٢)</sup>، والملائكة إنما هي المبلغون.

الثالث: أنه قد اطرّد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الأنبياء، وما ذلك إلا لتقدمهم في الشرف والرتبة. والجواب: أن ذلك لتقدمهم في الوجود، أو لأن وجودهم أخفى<sup>(٣)</sup>، فالإيمان بهم أقوى، فهو بالتقديم أولى.

الرابع: قوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾....

= والخامس: أنهم رسل الله إلى الأنبياء، والرسول أقرب إلى المرسل من المرسل إليه، كالنبي أقرب إلى الله من أمته. والجواب أنه منقوض بإرسال الملك رسولا إلى وزيره، مع أنه ليس أقرب إليه من وزيره، ولو اختص الأصل برسل الله فمطالب بالدليل. والسادس: ما ذكره الشارح من اطراد تقديم الملائكة على الأنبياء في الذكر في نصوص الكتاب والسنة كما تكرر في القرآن: ﴿مَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ (النقرة: ٢٨٥)، وقد استدللتم بالتقدم الذكري على الترتيب الفضلي وإثبات الفصل الكلي بمعنى قرب المرتبة عند الله حتى جعلتموه من ضروريات الدين في مثل قوله تعالى: ﴿فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ﴾ (النساء: ٦٩)، وفرعتم عليه كفر من فضل غير النبي على النبي، كما كفر الروافض به بتفضيلهم المرتضى على غير نبينا ﷺ. والجواب ما أورده، وأما النظر المستدل به فلا حجة فيه؛ لأن كونه ضروريا من الدين ليس بمجرد هذا الترتيب الذكري والتقدم اللفظي، بل بتطافر النصوص وتواترها على ذلك صراحة. والسابع: ما ذكره من قوله: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ﴾ الآية.

قوله: يتعلمون: [إذ ينالون منهم عجائب الملاء الأعلى ويسألونهم عن أخبار السماء، ويعرفون بهم أحكام البدء الأول].

قوله: نزل به الروح: [أي معلما لك بما تصلح به منذرا].

قوله: من الله تعالى إلخ: [أي صادر منه حقيقة، ومن أفعاله فهو المعلم]. قيل: هو خلاف الظاهر، ويلزمه أن لا يكون المتعلم متعلما إلا من معلم معلمه، لا من معلمه، وقد عرفت ما وجهناه بما يقلعه عن أصله ويسقط منزعه الذي كان عنه يتناضل صارخا بالقول المبين، ومقرعا بالصدع المتين، فلم يبق له حلاوة ولا عليه طلاوة.

قوله: أخفى إلخ: لعدم تطرق الإحساس إليه ولا اهتداء العقل إليه ببرهان قوي حتى أنكره الفلاسفة على ما أثبتته الشرع من وجود جسماني لطيف لهم، وكذا لم تعترف به العامة من غير الملبين من أهل الكتاب.

فإن أهل اللسان يفهمون من ذلك <sup>بل كل من سمعه وفهمه</sup> أفضلية الملائكة من عيسى عليه السلام؛ إذ القياس في مثله الترقى من الأدنى إلى الأعلى، يقال: «لا يستكف من هذه الأمور الوزير ولا السلطان»، ولا يقال: السلطان ولا الوزير. ثم لا قائل <sup>(١)</sup> بالفصل <sup>(٢)</sup> بين عيسى عليه السلام وغيره من الأنبياء.

والجواب <sup>(٣)</sup>: أن النصارى استعظموا المسيح بحيث يترفع من أن يكون عبداً من عباد الله تعالى، بل ينبغي أن يكون ابناً له؛ لأنه مجرد لا أب له، وكان يبرئ الأكمه والأبرص، ويحيي الموتى، بخلاف سائر عباد الله تعالى من بني آدم، فردّ عليهم بأنه لا يستكف من ذلك المسيح، ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى ، .....

قوله: **من ذلك**: [أي من هذا الأسلوب في بيان النفي والنقل من السلب إلى السلب].  
قوله: **ثم لا قائل إلخ**: تنمة لإثبات الدعوى الكلية في فضلهم على كل نبي، وبه سقط ما أجاب به القنوني في «شرح العمدة»: أن محمداً صلى الله عليه وآله أفضل من المسيح، فلا يلزم من فضلهم على المسيح فضلهم عليه. انتهى مع أن فضلهم على المسيح أيضاً خلاف مذهب الجمهور أهل السنة، وبه وإن لم يثبت مذهب المعتزلة فقد لزم بطلان مذهبكم. وحاصل ما قاله الشارح: الاستدلال بالآية مع ضم المحاورة والاستعمال، ومع ضم مقدمة أخرى هي الإجماع المركب المسمى بعدم القائل بالفصل، فبطل به شق الفصل بالإجماع، وشق فضل المسيح بالآية.  
قوله: **بالفصل**: [بأنهم أفضل من عيسى، لا من غيره من الأنبياء].

قوله: **والجواب إلخ**: حاصله: أن ترقى في نفي الاستنكاف باعتبار مزيته على المسيح فيما يتعلق به الاستنكاف، وهو عدم التولد من الأبوين؛ فإنه ولد من أمه، والملائكة لم يولد منهما، والتجرد عن مزيد التعلق بالجسمية والتغشي بغواشيها للطف أجسامها وقدرتها على التشكل ومزيد القوة والقدرة كما مر؛ فإن هذه الأمور كانت تورث مزيد التشبه بالواجب، وبما ذكرنا ظهر سقوط ما قيل: الجواب يرده وصف الملائكة بالمقربين؛ فإنه يشعر بأن الترقى باعتبار تقرهم إلى الله. وأجيب بأن الوصف لتعينهم، وأخرج غير المقربين؛ فإن الأقوى على العجائب هم المقربون. انتهى

قلت: فيه خفاء، بل الأولى أن المقربين وصف وقيد للموضوع لمجرد التميز لا قيد للحكم وحيثية له، وغير المقرب لم يمكن فيه ظهور احتجاج في التجرد، أو قيد للحكم، فأنيط به باعتبار أن المقرب له تشبه تام ومزيد مضاهاة بشؤون الوجوب.  
قوله: **سائر**: [حيث لم ينزهوا عن التولد من الأبوين، ومن تنزه لم يصدر عنه آثار الأبوية كأدم وحواء].

قوله: **في هذا المعنى**: [في هذا التجرد وإصدار مثل تلك الأفعال].

وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم لهم، ويقدرّون بإذن الله تعالى على أفعال أقوى وأعجب  
بل لا لهم تكون من مادة متخمرة من العناصر  
 من إبراء الأكهم والأبرص وإحياء الموتى، فالترقي والعلو إنما هو في أمر التجرد وإظهار الآثار  
في هذا السلب  
 القوية، لا في مطلق الكمال<sup>(٢)</sup> والشرف، فلا دلالة على أفضلية الملائكة.

والله سبحانه تعالى أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

### تمت

١١١ قوله: **وهم**: [ضمير «هم» راجع إلى «من» جمعه للمعنى أو لجمعية الخبر].  
 ١٢٠ قوله: **إنما هو إلخ**: استصوب القاري في الجواب أن الملائكة جمع، فاللازم فضل مجموع الملائكة على المسيح لا فضل كل  
 منهم عليه. انتهى قلت: فيه خفاء ظاهر؛ إذ ظاهر اللام للجنسية كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ الْبَنَاءُ﴾ (الأحزاب: ٥٢)،  
 مع أن ظاهر الاستغراق هو الكل الفردي لا المجموعي، وفيه نقوض ومعارضات أخر من نظائره في النصوص والمحاورات.  
 ١٢١ قوله: **لا في مطلق الكمال**: [أو في الكمال المطلق أو في الكمال الكامل من كل وجه أو من جهة القرب عند الله  
 سبحانه عظم شأنه وتعالى كبرياؤه ومجدت أسماؤه].  
 ١٢٢ قوله: **على أفضلية الملائكة إلخ**: أي على المسيح عيسى ابن مريم عليهما السلام في الفضل الكلي والقرب الرباني وأكثرية  
 الثواب والأكرمية عند رب الأرباب: ﴿وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَقَابٍ ۖ جَنَّاتٍ عَدْنٍ مُمْتِنَةٍ لَّهُمْ الْأَنْبُوبُ ۖ مُتَكَبِّرِينَ فِيهَا يَدْعُونَ  
 فِيهَا بِفَنَكِهَةٍ كَثِيرَةٍ وَشَرَابٍ ۖ وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ أَثَرَابٍ ۖ هَذَا مَا تُوعَدُونَ لِيَوْمِ الْحِسَابِ ۖ﴾ (ص: ٤٩ - ٥٣).  
 والله تعالى أعلم بالحق والصواب، ومنه البدء والرجعى في كل باب، هذا تمام الكلام في حواشي هذا الكتاب، وقد فرغنا  
 بتوفيقه سبحانه بحسن الاستيثاب من دون قصر ولا إطناب، والحمد لله أولا وآخرا، والصلاة على سيد رسله وآله الأنجاء  
 وخدمه الأصحاب إلى يوم الثواب والعقاب، وعلى الله التكلان، وإليه المآب.



## فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
مقدمة الناشر	٣	الإلهام	١٣٠
منهج العمل	٥	حدوث العالم	١٣٣
ترجمة الماتن رحمه الله	٧	المحدث للعالم هو الله تعالى	١٨٢
ترجمة الشارح رحمه الله	٩	الوحدانية	١٨٦
ترجمة المحشي رحمه الله	١٠	قدم الله تعالى	١٩٤
مقدمة «نظم الفرائد»	١١	بحث الأسماء والصفات	١٩٨
خطبة التفتازاني	٥٧	صفات الله تعالى أزلية	٢٢٢
نشأة علم الكلام	٦٤	صفات الله لا عينه ولا غيره	٢٢٧
تحقيق ثبوت حقائق الأشياء	٧٥	بيان صفات الله الأزلية	٢٣٩
أسباب العلم	٨٨	لله تعالى صفات ثمانية	٢٤٥
السمع	٩٥	القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق	٢٥٤
البصر	٩٦	التكوين صفة أزلية	٢٦٨
الشم والذوق واللمس	٩٨	الإرادة صفة أزلية	٢٨٨
بكل حاسة منها يوقف على ما وضعت		الكلام في رؤية الله	٢٩٠
هي له	٩٩	البحث في خلق الأفعال	٣١٣
الخبر الصادق	١٠١	مسألة القضاء والقدر	٣٢٠
الخبر المتواتر	١٠٣	مسألة الجبر والاختيار	٣٢٩
خبر الرسول ﷺ	١٠٧	الكلام في الاستطاعة	٣٤١
العقل	١١٧	بيان تكليف العباد	٣٥٠

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
التكليف بها لا يطاق.....	٣٥٣	الإيمان في اللغة.....	٤٢٨
مسألة توليد الأفعال لأفعال آخر.....	٣٥٧	الإيمان في الشرع.....	٤٣٢
المقتول ميت بأجله.....	٣٦٠	الأعمال غير داخلة في الإيمان.....	٤٣٨
الموت مخلوق الله تعالى والأجل واحد.....	٣٦٤	حقيقة الإيمان لا تزيد ولا تنقص.....	٤٤١
الحرام رزق.....	٣٦٥	الإيمان والإسلام واحد.....	٤٥١
كل يستوفي رزقه.....	٣٦٧	تعليق الإيمان بالمشيئة.....	٤٥٧
الكلام في الهداية والإضلال.....	٣٦٨	الكلام في إرسال الرسل وتأيدهم بالمعجزات.....	٤٦٣
هل الأصالح للعبد واجب على الله؟.....	٣٧٠	بيان أول الأنبياء وآخرهم.....	٤٧٠
عذاب القبر ونعيمه.....	٣٧٤	مسألة ختم النبوة.....	٤٧٧
الكلام في ثبوت البعث.....	٣٨٢	عدد الأنبياء.....	٤٧٩
الوزن حق.....	٣٨٦	مسألة عصمة الأنبياء.....	٤٨١
الكتاب حق.....	٣٨٧	أفضل الأنبياء محمد ﷺ.....	٤٨٦
السؤال حق.....	٣٨٨	الملائكة عباد الله تعالى.....	٤٨٧
الحوض حق.....	٣٨٩	الكتب السماوية.....	٤٩٠
الصراف حق.....	٣٩١	الكلام في مسألة المعراج.....	٤٩١
الكلام في ثبوت الجنة والنار.....	٣٩٣	كرامات الأولياء حق.....	٤٩٧
بيان أن الكبيرة لا تخرج عن الإيمان.....	٣٩٩	مسألة الأفضلية بعد الأنبياء.....	٥٠٤
إن الله لا يغفر أن يشرك به.....	٤١٠	مسألة حقية ترتيب الخلفاء الراشدين.....	٥٠٨
بيان جواز العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة.....	٤١٥	بيان مدة الخلافة الإسلامية.....	٥١٢
تحقيق ثبوت الشفاعة.....	٤١٨	من أهم ما يجب على المسلمين نصب الإمام.....	٥١٥
أهل الكبائر لا يخلدون في النار.....	٤٢٣		



الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
هل يجوز للإمام أن يختفي؟ .....	٥١٩	حمل النصوص على ظواهرها .....	٥٥١
شرائط الإمامة الكبرى .....	٥٢١	المكفّرات .....	٥٥٤
بيان جواز الصلاة خلف كل بر وفاجر ....	٥٣٣	المعدوم ليس بشيء .....	٥٦٦
بيان جواز الصلاة على كل بر وفاجر .....	٥٣٥	نفع دعاء الأحياء وصدقته للأموات .....	٥٦٧
الكف عن ذكر الصحابة إلا بخير .....	٥٣٦	الله هو الذي يجب الدعوات ويقضي	
الشهادة بالجنة والنار لشخص بعينه .....	٥٤١	الحاجات .....	٥٧٠
جواز المسح على الخفين .....	٥٤٣	أشراط الساعة .....	٥٧٣
حكم نبيذ التمر .....	٥٤٧	حكم المجتهد في العقليات والشرعيات .....	٥٧٦
أيهما أفضل: الولاية أم النبوة؟ .....	٥٤٨	التفضيل بين البشر والملائكة .....	٥٨١
عدم سقوط التكليف .....	٥٤٩		

\*\*\*\*\*

## من منشورات البشري

### الصرف

تعليم الصيغة  
تعريب علم الصيغة  
تكملة ميزان الصرف  
مراح الأرواح  
خاصيات الأبواب  
فصول أكيري

### المنطق والفلسفة

سلم العلوم مع ضياء النجوم  
القطبي  
شرح التهذيب مع تحفة شاهجهاني  
المراقبة مع المرأة  
إيساغوجي مع مغني الطلاب  
تيسير المنطق (عربي)  
مبادئ الفلسفة  
هداية الحكمة  
الهدية السعيدية

### الأدب والبلاغة

ديوان الحماسة  
ديوان المتنبي  
المعلقات السبع  
المقامات الحريزية  
نفحة العرب  
مختصر المعاني  
دروس البلاغة  
تلخيص المفتاح  
البلاغة الواضحة  
متن الكافي

### كتب تحت الطباعة

الهداية مع حاشية السنبل  
السراجي مع شرح الشريفة  
أصول الشاشي مع فصول الحواشي  
شرح التهذيب مع تذهيب التهذيب

### الفقه

الهداية مع حاشية الككنوي (٤ مجلدات)  
شرح الوقاية  
كنز الدقائق  
مختصر القدوري مع التوضيح الضروري  
مختصر القدوري مع المختصر الضروري  
مختصر القدوري مع الجوهرة النيرة  
مختصر القدوري مع اللباب  
المختصر في الفقه الحنفي  
التسهيل الضروري  
منية المصلي  
نور الإيضاح

### أصول الفقه

أصول الشاشي مع أحسن الحواشي  
نور الأنوار مع قمر الأقطار (مجلدين)  
الحسامي مع الناي  
الحسامي مع النظاي  
التوضيح والتلويح مع التوشيح  
المجموعة في القواعد الفقهية  
شرح عقود رسم المفتي  
تسهيل الوصول إلى علم الأصول

### السيرات

السراجي مع دليل الوراث  
السراجي مع حاشية سيد أصغر حسين  
المواريث

### النحو

نحو مير  
شرح مائة عامل  
هداية النحو  
كافية  
شرح ملا جاي  
النحو الواضح (مجلدين)  
المنهاج في القواعد والإعراب  
لسان القرآن (٣ مجلدات)

### التفسير والتجويد

التفسير للبيضاوي  
تفسير الجلالين  
الفوائد مكية  
تسهيل البيان في رسم خط القرآن  
الفوز الكبير  
جمال القرآن (عربي)

### الحدِيث وَأَصُولُهُ

صحيح البخاري (٤ مجلدات)  
صحيح مسلم (٣ مجلدات)  
جامع الترمذي (٣ مجلدات)  
سنن أبي داود (مجلدين)  
سنن النسائي (مجلدين)  
سنن ابن ماجه (مجلدين)  
الموطأ للإمام مالك  
الموطأ للإمام محمد  
شرح معاني الآثار  
مشكاة المصابيح (مجلدين)  
زجاجة المصابيح (٥ مجلدات)  
رياض الصالحين  
شرح رياض الصالحين  
آثار السنن مع التعليق الحسن  
مسند الإمام الأعظم  
زاد الطالبين  
الأدب المفرد  
الأحاديث المنتخبة

تيسير مصطلح الحديث  
نزهة النظر في توضيح نغمة الفكر  
أصول التخريج ودراسات الأسانيد

### العقائد

شرح العقائد مع التبراس  
شرح العقائد مع نظم الفرائد  
شرح العقائد مع عقد الفرائد  
شرح العقيدة الطحاوية